كتاب في جريدة
أصدرته منظمة اليونسكو عام 1996
عدد 101 - الأربعاء 3 كانون الثاني (يناير) 2007

د.جابر عصفور

حوار الحضارات و الثقافات

منحوتات منقذ سعيد



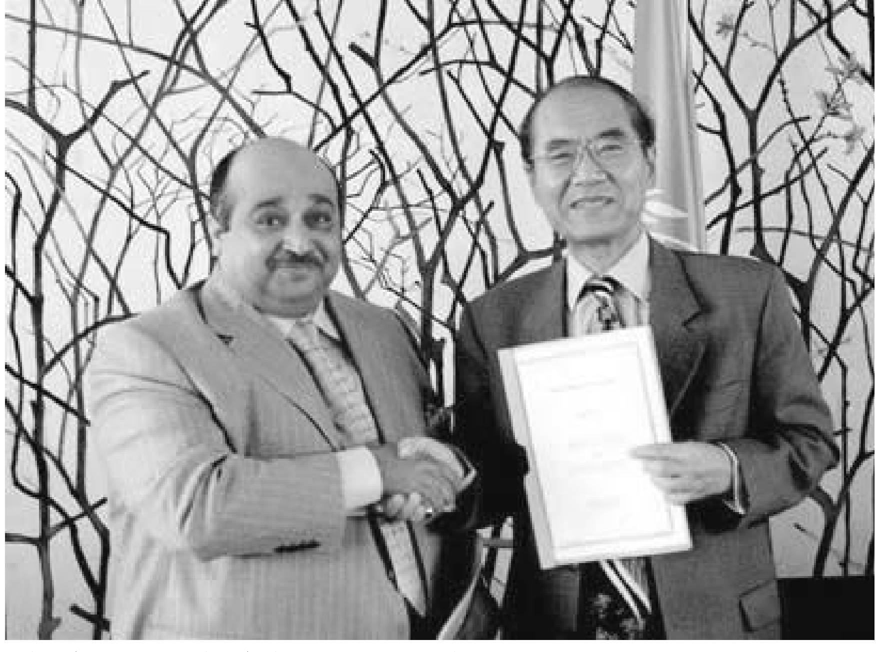


الشريك الثقافي



المؤسسة الراعية

«كتاب في جريدة»
مائة عدد و ربع مليار كتاب...


الشيخ محمد بن عيسى الجابر و السيد كويشيرو ماتسورا

ولد «**كتاب في جريدة**» كفكرة عملاقة تخرج عن المألوف أو السائد في المشاريع الثقافية التقليدية في العالم وبالأخص في الوطن العربي.. ولكن التحديات التي ولدت معه كانت تَكْبُرُ وتتلاحق بموازاة مسيرة التحقق والبناء التي حملها تحت سقف منظمة اليونسكو وبمؤازرة رؤساء تحرير كبريات الصحف اليومية العربية الذين أقاموا، بمشاركتهم وإصرارهم على إختيارٍ مختلف الصعوبات والعوائق، صرحاً ثقافياً متميزا في المجتمع العربي ومنحوا للإعلام دوراً رائداً في بناء الإنسان العربي المعاصر.

إلى جانبهم وقف المثقفون والأدباء والدارسون وهم منهل الإبداع ومنتجو الثقافة يؤسسون بهذه التجربة الحضارية الأولى من نوعها حاضرة ثقافية ترقى إلى التحديات التي تواجهها الأمة العربية على أبواب القرن الحادي والعشرين.
كل هؤلاء إلتقوا تحت قبة المنظمة العالمية للتربية والعلم والثقافة – اليونسكو – التي كان لها الفضل الأكبر في إطلاق هذه المسيرة مُستلهمةً من نجاح تجربتها الأولى في أميركا اللاتينية وإسبانيا، «Periolibros» ولكن التجربة العربية «**كتاب في جريدة**» التي استلمت «الشعلة الأولمبية» للكتاب ذهبتْ أبعد من التجربة الأم التي توقفت بعد ست سنوات في العدد رقم (66)؛ وبهذا تكون المنطقة العربية قد حققت الرقم الأكبر في عديد السنوات والإصدارات في مواجهة التدهور الحاد الذي تعانيه الحاضرة الثقافية العربية في ميدان نقل المعرفة والقراءة وإشاعة الفنون، حيث أن أرقام الإحصاءات التي تصدرها الجهات الدولية المختصة كاليونسكو UNESCO والـ UNDP وغيرها تؤشر بخطر محدق يتهدد الثقافة العربية في مواكبة الانفجار المعرفي والعلمي والفني في العالم على أعتاب هذه الألفية الثالثة.
إن «**كتاب في جريدة**» الذي انطلق قبل عشر سنوات شهد ولادة مشروع جديد يتيح لعموم الناس الوصول إلى أهم الأعمال الأدبية والفنية لكبار الأدباء والفنانين العرب، كما يهدف في إطار جهود منظمة اليونسكو للترويج للحوار بين الحضارات عبر توزيع ونشر المعرفة على أوسع شريحة من الناس في المنطقة العربية شهرياً في الصحف دون أي تكلفة مالية. إن تطور هذه المبادرة الإقليمية أمر مذهل خلال السنوات العشرة الماضية من نشر «**كتاب في جريدة**»، حيث تم توزيع مئة كتاب بمعدل مليونين ونصف مليون 2.500.000 كتاب لكل إصدار على كافة الدول العربية، وبهذه الطريقة يكون قد أهدى هذا المشروع قرابة ربع مليار كتاب وصل إلى شريحة من القراء لم تألف التعامل من قبل مع النتاج الثقافي والإبداعي، ولهذا فإن علينا النّظر إلى هذا الإنجاز على أنه الأول في المنطقة العربية من حيث الأهمية وعدد الكتب الموزعة والمشاركة الفعّالة التي ولّدتها.

إنطلاقا من هذه المحصلة الإيجابة الكبيرة والتي تُردُّ على الحاجات الأساسية للمنطقة العربية في ميدان نشر المعرفة والإندماج الثقافي فإننا نهنىء كل القائمين على هذه التجربة طيلة العشرة سنوات المنصرمة من عمرها من رؤساء تحرير الصحف العربية الشريكة والهيئة الإستشارية والمؤسسة الراعية والهيئة التنفيذية في بيروت آملين لهذه المسيرة الاستمرار والتطور الدائمين.

السيد كويشيرو ماتسورا
مدير عام منظمة اليونسكو
UNESCO

الشيخ محمد بن عيسى الجابر
المبعوث الخاص لمدير عام منظمة اليونسكو
للتربية والتسامح والسلام والديموقراطية
رئيس مؤسسة MBI Foundation







حوار الحضارات و الثقافات

محمد دكروب

مقدمة عن التنوّع الخلاّق ومستقبل العالم

التساؤلات التي يطرحها هذا الكتاب كثيرة وأساسية، ولعلّها أكثر بكثير من الأجوبة، أو ما يشبهها.. وفي هذا تكمن أهمية الكتاب وراهنيّته، وإثارته للتفكير.

مع بدء القراءة في المقال الأول (سؤال المستقبل ومستقبل الثقافة) يرتسم أمامنا سؤال أساس تثيره رؤى المؤلف، وتتجمّع في وعينا، مع تدرّجنا في قراءة فصول الكتاب، عناصر إجابات، منها ما يعبّر عن موقف المؤلف ومنها ما يتّخذ شكل تساؤلات جديدة تنطلق من هذا الموقف نفسه، وتجادل العديد من رؤى الآخرين، ومواقفهم، ومشاريعهم.

فكيف يرى د. جابر عصفور إلى حركة العالم نحو المستقبل؟... وتالياً: كيف يرى إلى مكان عالمنا العربي في سياق هذه الحركة؟... وكيف يرى إلى القضايا الكبرى المطروحة عالمياً (حوار الحضارات، أو تصادمها؟ – الهوية الثقافية والوطنية – العولمة، ومفاعيلها المعرفية والهيمنيّة – تصادم الأصوليات – مسائل التعدّد والتنوّع قومياً وعالمياً، إلخ...) وهي مسائل تترابط مع المسألة الأساس: حركة العالم، المعقّدة، نحو المستقبل.

ضمن الإطار الأعم والمواصفات الأعم لكل ثقافة وطنية، هناك تيارات ثقافية تتصارع في سياق تعبيرها عن حركة الصراعات الاجتماعية نفسها داخل المجتمع المعيّن... فعلى صعيد عالمنا العربي، مثلاً، يبرز تياران ثقافيان متعارضان، متفاعلان أحياناً ومتصارعان باستمرار، وبالأخص في زماننا: تيار ماضوي في الثقافة والسلوك، يتصوّر المستقبل بوصفه استعادة لعصر ذهبي مضى، كما لو أن غد هذه الثقافة – وغد الأمة – ليس أكثر من "إحياء" لأمسها الذاهب، أو صورة متأوّلة من صوره المتخيّلة، فهي ثقافة تنبني على فهم دائري للزمن"، فكأن هذا الفهم يفترض أن الزمن يتكرّر باستمرار!... أي هي ثقافة ترى مستقبلها – ومستقبل الأمة – في... الماضي!... وذلك في محاولة، عبثية، للنكوص بهذا الزمن إلى الوراء!!.

وتيار الثقافة العصرية التي هي، بكلمات جابر عصفور: "الثقافة التي تصنع حاضرها من منظور مستقبلها، ولا تفهم هذا الحاضر إلا بوصفه حركة مستمرّة من التحوّل الخلاّق الذي لا يكفّ عن صعود سلّم التطور الذي لا نهاية له، فلا تنشغل هذه الثقافة من ماضيها إلا بما يدفع إلى مستقبلها، وتقيس كل ما في حاضرها باسهامه في حركة التحول صوب المستقبل الذي لا حدّ لوعوده، ولا ترى في المستقبل نفسه سوى إمكانات من الإبداع الذاتي الذي لا ينسخ غيره...".

ولعلّ د. جابر، بإيراده هذه الرؤية لحركة الزمن، يرسم كذلك صورة موازية لحركته الفكرية هو ضمن كتاباته المتنوّعة، التي تتميّز بأنها – (من وجهة نظره المستقبلية نفسها، ومن واقع إضاءاته النقدية على النتاج الإبداعي العربي الجديد، الذي يؤسس لتنويعات إبداعية متنامية) – هي كتابة لا تدعو إلى قطع الصلة مع تراثنا الفكري الثقافي، بل هي تدرس فعلاً هذا التراث، في حركته الصراعية الداخلية، ومع المحيط. وتسلّط الضوء على العناصر المستقبلية والعقلانية والمعرفية وغير التعصبيّة فيه، عبر حركتها الصراعية مع العناصر النقيضة في ذلك التراث نفسه... ففي مختلف دراساته التراثية يرى د. جابر عصفور إلى حركة التراث العربي وصراعاته الداخلية عبر رؤيته الفكرية المستقبلية هذه – (راجع، مثلاً، كتبه: الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي، 1974 – مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي، 1978 – قراءة التراث النقدي، 1991 – استعادة الماضي، 2001 – غواية التراث، 2005) – فحسب رؤيته، مثلاً، للتراث في حركته الصراعية، وإضاءة عناصر النماء فيه، أي: حسب "عودتك" الجدلية هذه إلى "الماضي" لا تكون ماضوياً بل بالعكس تكون معاصراً ومستقبلياً وعقلانياً، من حيث ترهينك للعناصر العقلانية والمعرفية في هذا التراث، ودمج رؤاه التقدمية ومفاعيلها، في ثقافتنا الراهنة وإغنائها بما يسهم في تحريك التفاعل بين مختلف عناصر التقدم والنماء في ثقافتنا عموماً، أي: في حركة تدامج العناصر المستقبلية هذه لثقافة الماضي بالثقافة الراهنة، وتفعيل الرؤية العقلانية والنقدية لحركة الصراع داخل هذه الثقافة.

ولكن د. جابر عصفور يؤكد أن سؤال "المستقبل" الذي تطرحه مثل تلك الثقافة الماضوية، إنما هو – في واقعه – سؤال الماضي الذي يغدو به "المستقبل"، فعلاً من أفعال الاستعادة أو البعث أو المحاكاة أو التقليد أو الإتّباع... ويرى أن سؤال "المستقبل" في مثل هذه الثقافة الماضوية هو حضورٌ كالغياب، لأنه حضورٌ مقموع، محكومٌ عليه بتكرار نقيضه الذي ينفي عنه الفاعلية والمعنى الخلاّق للحضور الفعلي! من هنا، فإن سَدَنة هذه الثقافة الماضوية، التكرارية، يرون في الإبداع "بدعة"، وفي التجديد "مروقاً" وفي الأسئلة أنواعاً من "التجديف"!!

وبالفعل، فالصراع يدور، على الصعيد الفكري الفلسفي الثقافي، في زماننا هذا، بين ثنائيات متعارضة من التيارات: الماضوي والمستقبلي.. الأصولي والمعرفي.. الإبداعي والإتباعي.. التيار السياسي الرجعي الذي يتخذ من الدين غلافاً لفعاليّته السياسية الرجعية، والتيار الذي يتوسّل المعرفة والتنوير سبيلاً للتغيير باتجاه التقدم واقتحام المستقبل.

في هذا السياق، ينتقد د. جابر عصفور ويناقش المواقف والرؤى الوحيدة الجانب، التي يعلنها هذا التيار الفكري السياسي أو ذاك.. من حيث ان هذه المواقف ليس باستطاعتها أن ترى جوانب التعدّد والتشامل والتنوّع والتفارق في توجّهات كل مجموعة بشرية، أو زمن ما، أو مسار إبداعي معيّن... فعبر النظر العقلاني، وجدلية الرؤية وتشاملها، يتاح لنا أن نرى الجوانب المتعدّدة للحالّة، أو الحدث، أو الجماعة، أو النظريّة، بصورة أكثر شمولية وأكثر واقعية، أي أقرب إلى الموضوعية وإلى حقائق التنوّع، ليس فقط على الصعيد العالمي، بل على صعيد كل بلد بمفرده، وكل جماعة بشرية في هذا البلد أو ذاك.

فهو يؤكد خطأ النظرة الوحيدة الجانب، والوحيدة البعد، بالمطلق، سواء كانت نظرة ماضوية أصولية، أو نظرة تسمّت بأنها مستقبلية وما بعد حداثية، ذلك أن كل منهما لا ترى إلى كل من هذين التوجّهين الأساسيين (الوراء، أو الأمام) انطلاقاً من ممكنات الحاضر المجتمعي بالذات للدفع به إما "إلى الوراء" كما الأصوليين الحالمين بالماضي الذهبي، أو "إلى الأمام" كما الآخرين الحداثيين الذين لا يتعرّفون مستويات الواقع الاجتماعي الفعلي الذي يتيح هو إمكانات اقتحام المستقبل باعتماد العلم والمعرفة الملموسة وتعبئة القوى والتحريك الاجتماعي العام والتغيير في بنية الدولة نفسها.

فان تعميم الموقف الأصولي في رؤيته إلى العالم العربي (والإسلامي) كله، ككتلة واحدة مصمتة، ورؤيته للفكر العربي عموماً، كما يحبّ له أن يكون، أيضاً ككتلة واحدة: فكر أصولي ماضوي وشمولي، ولو بالقوة والإرهاب!.. دون نظر إلى الممكنات الفعلية المجتمعية الراهنة.

هذا الوهم الماضوي، هنا، إنما يوازيه في خطئه خطأ أصحاب ذلك القول الحداثي وأوهامه، بامكانية الانتقال بهذه البلدان المتخلّفة، والقفز بها رأساً برأس إلى زمن ما بعد الحداثة، دون نظر معرفي موضوعي وملموس إلى الممكنات الفعلية للواقع وللنظام الاجتماعي، والبنى المجتمعية المادية الراهنة، ومستويات الثقافة والتعليم ونسب الأمية... هذا الموقف – الحداثي واللاواقعي – يتطابق، بلاواقعيته، مع ذلك الموقف الأصولي نفسه، ولكن من الجانب الآخر،

تتمّة ص.31

منقذ سعيد Monkith said

www.monkith.com

منقذ سعيد نحات عراقي ولد في بغداد عام 1961

يعيش منذ أكثر من عشرين عاماً في المنفى، يقيم ويعمل متنقلاً بين النمسا، نيويورك، بيروت ودمشق.

أقام العديد من المعارض الشخصية والمشتركة في مختلف العواصم العالمية والعربية، كما حازعلى جوائز مميزة في هولندا وألمانيا.

اقتنت متاحف وكاليريات معروفة في العالم بعضاً من منحوتاته (متحف الداما البيضاء – أيندهوفن ؛ متحف فان آبو – أيندهوفن ؛ متحف سبورا للفن الحديث – اليابان ؛ متحف راين هاوسن بارك – هولندا

• المتحف الوطني – الدوحة، قطر ؛ متحف الفن الحديث –عمّان، الأردن.

يمتاز عمل منقذ سعيد بالشاعرية والرمزية وتكثيف الدلالة عبر الإيحاء المضمَر داخل الأشكال والمنحوتات التي يقدمها.

يعتبر منقذ سعيد من النحاتين العراقيين المتميزين من بين جيله، جيل ما بعد الرواد، حيث تفنن، خاصة من خلال أعمال البرونز، في ابتكار أسلوب متفرد رائد.

فاز منقذ سعيد بمنحوتة القارىء العربي التي أصبحت شعاراً لـ «كتاب في جريدة» وذلك في المؤتمر الذي انعقد في منظمة اليونسكو عام 2005 بمناسبة الذكرى العاشرة لانطلاقته.

د. جابر عصفور

مواليد جمهورية مصر العربية، المحلة الكبرى، 25 مارس 1944.

• حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، 1965 – حصل على الماجستير من الجامعة نفسها عام 1969 عن رسالة بعنوان: "الصورة الفنية عند شعراء الإحياء في مصر" – حصل على درجة الدكتوراه من الجامعة نفسها، عام 1973, عن رسالة بعنوان: "الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي".

• عمل في عدة وظائف ومناصب جامعية، وشغل وظيفة أستاذ النقد الأدبي، قسم اللغة العربية، كلية الآداب في جامعة القاهرة، اعتباراً من 1983 – وعمل أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات في البلدان العربية والأجنبية – شغل منصب أمين عام المجلس الأعلى للثقافة في مصر منذ العام 1993 وحتى يومنا هذا.

• شارك في جمعيات واتحادات أدبية عديدة، وفي تحرير العديد من المجلات الثقافية العربية، ورئس تحرير مجلة "فصول" للنقد الأدبي خلال أعوام 1993 – 1999. شارك في الكثير من المؤتمرات الأدبية الفكرية في البلدان العربية والأجنبية – وحاز العديد من الجوائز الثقافية.

• صدر له العديد من الكتب في مختلف الأنواع الثقافية:

الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، 1974 – مفهوم الشعر / دراسة في التراث النقدي، 1978 – المرايا المتجاورة / دراسة في نقد طه حسين، 1983 – الإحياء والإحيائيون / قراءة التراث النقدي، 1991 – التنوير يواجه الإظلام، 1992 – محنة التنوير، 1992 – دفاعاً عن التنوير، 1993 – هوامش على دفتر التنوير، 1993 – إضاءات، 1994 – أنوار العقل، 1996 – آفاق العصر، 1997 – نظريات معاصرة، 1998 – زمن الرواية، 1999 – ضد التعصب، 2000 – استعادة الماضي، 2001 – ذاكرة للشعر، 2002 – قراءة النقد الأدبي، 2002 – أوراق ثقافية، 2003 – مواجهة الإرهاب، 2003 – محنة الأدب، 2003 – غواية التراث، 2005.

• ترجم العديد من الكتب في النقد الأدبي المعاصر – وشارك في العديد من الكتب الجماعية الثقافية.

الراعي
محمد بن عيسى الجابر
MBI FOUNDATION

المؤسس
شوقي عبد الأمير

المدير التنفيذي
ندى دلاّل دوغان

الإستشارات الفنية
صالح بركات
غاليري أجيال، بيروت.

المَقَرّ
بيروت، لبنان
يصدر بالتعاون
مع وزارة الثقافة

تصميم و إخراج
Mind the gap, Beirut

المحرّر الأدبي
محمد مظلوم

سكرتاريا وطباعة
هناء عيد

المطبعة
پول ناسيميان،
پوميغرافور برج حمود بيروت

الإستشارات القانونية
«القوتلي ومشاركوه - محامون»

الإستشارات المالية
ميرنا نعمي

المتابعة والتنسيق
محمد قشمر

كتاب في جريدة
عدد رقم 101
(3 كانون الثاني 2007)
ص.ب 1460-11. بيروت، لبنان
تلفون/ فاكس 835 868 (1-961+)
تلفون 219 330 (3-961+)
kitabfj@cyberia.net.lb
kitabfijarida@hotmail.com



حوار الحضارات و الثقافات

د. جابر عصفور

التنوع الثقافي الخلاق للإنسانية

مفهومان ثقافيان عنصريان لا يخلوان من نزعة استعلائية عدوانية، تنظر إلى غيرهما كما ينظر الأعلى إلى الأدنى أو القامع إلى المقموع. أول هذين المفهومين المركزية الأوروبية – الأمريكية التي سادت لفترة طويلة من عمر البشرية، خصوصاً بعد حركة الكشوف الجغرافية، وتأسيس النزعة الاستعمارية التي تبعتها، والتي ظلت محافظة على خصائصها التكوينية رغم تفكك الاستعمار الاستيطاني القديم والقضاء عليه، في سياق انطلاق الاستعمار الجديد وما ارتبط به من آليات هيمنة أكثر تقدماً وحداثة. ولا تزال المبادئ التكوينية لمفهوم المركزية الأوروبية – الأمريكية باقية كما هي من حيث هي أصول ثابتة لا تتعارض ومتغيرات أو تباين تجلياتها. أما الأصل الأول فيرتبط بالثنائية الضدية التي تصل بين المركز والأطراف من منظور القيمة والأهمية، المركز أسبق في الوجود وأعلى في الرتبة وأقوى في الحضور، ويفرض صفاته على كل ما يتبعه، أو يجاوره، أو يحاكيه، مقابل حجب هذه الصفات عن كل ما يتباعد عن المركز، ويقع في الهوامش النائية للأطراف التي تتضاءل مكانتها بقدر بعدها عن المركز، وتنحدر في القيمة والمكانة والرتبة نتيجة هذا البعد نفسه.

ويقترن علو مكانة المركز وارتفاع قيمته بما يجعل منه الأعلى في كل الأحوال، بينما ينزل بالأطراف وهوامشها إلى الدرجات الدنيا، وذلك في ثنائية ضدية تكتسب أكثر من بعد، وتؤدي إلى أكثر من نتيجة، فالمركز الأعلى هو الأكثر إنسانية، والأكثر تميزاً بناسه الذين يتميزون بمكانة موقعهم، وذلك بما يجعل منهم الأعلى ذكاء، والأكثر معرفة، والأرقى علماً، والأكثر تقدماً في كل شيء. وعلى النقيض من ذلك سكان الأطراف والهوامش الذين يسقط عليهم مكانهم صفاته الأدنى، فتغدو تجمعاتهم أدنى في الرتبة والقيمة والمعرفة، فلا تغدو العلاقة بين الطرفين علاقة الأعلى (الذي هو مصدر كل القيم وأصل كل تقدم) بالأدنى (الذي هو نقيض القيم وأصل كل تخلف). ويعني ذلك أنه لا حياة ولا مستقبل للأدنى إلا باتباعه الأعلى، وإذعانه له، ومحاكاته إياه، ومن ثم انصياعه له واستجابته إليه في كل شيء، وعلى كل المستويات. الأمر الذي يجعل من علاقة الأعلى بالأدنى علاقة التابع بالمتبوع، سياسياً، واقتصادياً، وثقافياً، واجتماعياً، ومعرفياً. فالمتبوع الذي يحتل المركز هو الأصل الذي تحاكيه الهوامش. وتنقل عنه نقل المذعن والمقلد الذي لا يملك أية قدرة مستقلة على الإبداع الذاتي.

وكما برّرت هذه الثنائية الضدية قديماً كل أشكال العنف والقمع والاستغلال التي مارسها المتبوع القامع على التابع المقموع، وإبقاء على وضع العلاقة التي تحقق مصلحة المركز على حساب الأطراف والهوامش. تأكّدت هذه الثنائية في الوقت نفسه بإيديولوجيا التبعية التي هي نوع من الوعي الزائف الذي يُبقي التابع على تبعيته، مبرراً له إياها، ومحسّناً له أوضاعها، وفي الوقت نفسه، يقوم بتبرير وضع التبعية التي يرسّخها في وعي المتبوع، مخايلاً له بسلامتها وصوابها وعدالتها وإنسانيتها ونبالة أهدافها، خصوصاً من منظور الارتقاء بمن هم أدنى في وضعهم البشري (أو حتى الحيواني) إلى ما يجعلهم أقرب إلى البشر وإلى الحياة الإنسانية التي يحتكر مفاتيح قيمها وأسرارها الأعلى في العقل والجنس والثقافة واللغة والعلوم وغيرها من أسرار التقدم.

وقد تولّد عن هذا المفهوم العنصري القمعي الإيديولوجي للمركزية الأوروبية – الأمريكية أكثر من مفهوم، آخرها مفهوم صراع الحضارات فيما أظن. وهو مفهوم ناتج عن إيديولوجيا التبعية التي انغلق فيها المتبوع على نفسه إلى أن صَدَّقها، وفرض التصديق بها على غيره. وعندما رأى أن التابع الخانع، المقموع، بدأ يعود إلى وعيه، ويدرك هوان حاله، فيتمرد عليه مطالباً بحقوق الإخاء والحرية والمساواة وغيرها من قيم الثورة الفرنسية التي حسبها الأعلى حقاً خالصاً له، ووقفاً عليه بوصفه الأرقى عنصراً، والأعلى مقاماً وقيمة، والأكثر إنسانية في الوقت نفسه – أقول عندما رأى المتبوع القامع ثورة التابع المقموع وصحوته، وما صحب هذه الثورة من متغيرات اقتصادية وثقافية، اخترع القامع إيديولوجية موازية تُبقي على الانقسام وتحافظ عليه. وكانت النتيجة مفهوم صراع الحضارات الذي يحقق أهداف التبعية بوضع التابعين وضع المنقضّين على التابع، المتأهبين للقضاء عليه، وإحلال أديانهم الأدنى مكانة، وثقافاتهم الأقل شأناً، محل ديانة المركز التي اكتسبت تميزها من تميزه، وارتفاع قامتها من ارتفاع قامته.

ولم يكن من المصادفة أن يصدر مفهوم صراع الحضارات من أحد الأصوليين الأمريكيين، صامويل هنتنجتون، المنتسب إلى طغمة اليمين الحاكم للولايات المتحدة إلى اليوم. وهو اليمين الذي أطلق عليه المفكر البريطاني – الباكستاني الأصل – طارق حسن صفة الأصولية، موازياً بين أصوليته وأصولية بن لادن في الآليات والمحركات والثوابت التي مهما بلغت درجة التضاد بين عناصرها، فإنها تنطوي على مشابهات وتوازيات على مستوى البنية العميقة المتجاوبة للمكونات المحركة للنقيضين، في اتجاهيهما المتعاديين ظاهراً، والمتجاوبين جوهراً.

وكان من الطبيعي أن تتواصل مقاومة التبعية، في مدى التمرد على كل أشكال الاستعمار القديم والجديد، وأن تنهض الدول التابعة بتقويض مفهوم التبعية، وتعرية المركزية الأوروبية – الأمريكية بما يكشف عن تهافتها وزيفها الإيديولوجي. ولم يكن ذلك منفصلاً عن الدعوة إلى حوار الحضارات، مقابل الدعوى بصراع الحضارات، وأن يقترن ذلك كله بمفهوم التنوع الثقافي الخلاق.

وقد تبنت اليونسكو، مفهوم التنوع الثقافي الخلاق الذي صاغته دول العالم الثالث، وقبلت به التيارات الإنسانية التي تنطوي عليها دول العالم الأول، وقد تولت مجموعة من كبار المفكرين والمفكرات الذين يمثلون قارات العالم صياغة الأفكار الأساسية للمفهوم في كتاب أصدرته اليونسكو، بعنوان «التنوع الثقافي الخلاق» وتولى المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة ترجمته ونشره سنة 1979 بتقديم من كاتب هذا المقال. والمفهوم هو نقض للمركزية الأوربية بوجه عام ومواجهة موازية لمفهوم صراع الحضارات، فهو يسعى إلى استبدال الوئام بالنزاع، ومحاولة لتحقيق التكامل الثقافي بين الأمم. وهو تكامل يقوم على المساواة والتكافؤ وتقدير الخصوصية الثقافية والهوية الحضارية لكل قطر من الأقطار، وذلك من منطلق الإيمان بأن كل ثقافة تمتلك من عناصر الغنى ما يضيف إلى غيرها من أنواع الغنى اللانهائي في ثقافة البشر جميعاً، ويؤدي إلى قوة حضورها الإنساني بوصفها تنوعاً خلاقاً، يقوم على الحوار والتفاعل والتجاوب. وعندما تتجاور وتتحاور الثقافات المتباينة التي ينطوي كل منها على ثرائها الخاص، واصلة بين ثوابتها ومتغيراتها، في حال من الجدل الفعال، والتعاون المستمر، والتفاعل القائم على التكافؤ، يكون الناتج الإجمالي هو وحدة الثقافة الإنسانية القائمة على التنوع الخلّاق الذي يصل بين أقطار الكوكب الأرضي، دون أن يغمط أي قطر حقه وقدره، ويؤسس لعلاقات واعدة: قوامها الاعتماد المتبادل، والتكافؤ الكامل.

سؤال المستقبل ومستقبل الثقافة

أحسب أن تأمل سؤال المستقبل في الثقافة هو أول ما ينبغي البدء به قبل أي تأمل فعلي لمستقبل الثقافة، ذلك لأن ما يمكن أن تصل إليه الثقافة في المستقبل متوقف بالضرورة على وعيها بقضية المستقبل ذاتها من حيث هي وعي بإمكانات الحضور الفاعل. ولذلك فإن الفارق حاسم بين تأمل سؤال المستقبل في الثقافة وتأمل الثقافة من منظور المستقبل. التأمل الأول هو الابتداء المنطقي والشرط الاستهلالي الذي تتحدد بنتائجه آفاق التأمل الثاني، ومن ثم قدرته على استكشاف الإمكانات الإيجابية والسلبية لإنجازات الثقافة في مستقبلها. ويعني ذلك أن حضور سؤال المستقبل نفسه أو عدم حضوره علامة تكشف في ذاتها عن مكونات الثقافة في أبعادها العلائقية، وتشير إلى المطامح والهواجس التي تشد هذه الثقافة إلى المستقبل الواعد أو تبعدها عنه.

ورغم أنه من الضروري أن نحترس في التعامل مع الثقافات، ولا نتعامل مع أية ثقافة بوصفها كتلة صامطة خالية من التنوع أو التباين أو الصراع، فالثقافة كالواقع الاجتماعي الاقتصادي (الذي تجسده بالقدر الذي يصوغها) كيان لا ينطوي على التجانس، ويعكس بقدر ما يوازي أو يجسّد الحركة غير المتجانسة لعناصر الواقع الفاعلة والمنفعلة في زمنها التاريخي الذي يمكن أن يكون زمناً مطلقاً للتحول والتغير أو زمناً مطلقاً للثبات و الجمود، وإنما زمناً يجمع ما بين النقائض حتى عندما تغلب عليه صفة زمن الثبات أو صفة زمن التحول. وسواء كانت الثقافة منتسبة إلى هذا الزمن أو ذاك فإن نسيجها العلائقي يظل منطوياً على عناصر متباينة، تؤكد التنوع الذي يدل على اختلاف الاتجاهات. ولكن الكيان غير المتجانس للثقافة لا يمنع من الحديث عن توجهها العام، أو الإشارة إلى الصفات الإجمالية لمنظورها الكلي في رؤيتها العالم، وذلك من حيث علاقة العناصر التكوينية بعنصر مهيمن من عناصرها، عنصر يكتسب قدرة حاسمة على أن يفرض سماته وملامحه، ويدفع ببقية العناصر في هذا الاتجاه أو ذاك، نتيجة عوامل تاريخية معينة، تستجيب إليها الثقافة على مستوى الحضور العلائقي للعناصر التكوينية.

هكذا نتحدث عن الصفة المائزة لهذه الثقافة أو تلك من الثقافات الإنسانية، فنقرن ثقافة بالتغير مقابل غيرها الذي نقرنه بالثبات، ونصل الصفة العامة للتغير بشروط تاريخية معينة، تستجيب إليها الثقافة بحيوية التحول وثراء التنوع ورغبة الابتداع، في موازاة مرونة التقبل وتسامح الحوار وتوتر السؤال. وفي الوقت نفسه، نصل الصفة العامة للثبات بشروط تاريخية مناقضة، تستجيب إليها الثقافة بهيمنة الصوت الواحد وخنوع الاتِّباع، في موازاة التعصب وقمع المغايرة. وبقدر ما يمكن أن تتحقق الثنائية المتعارضة بين الثقافات على المستوى الأفقي للمعاصرة في علاقات الأمم المتقدمة والمتخلفة، في هذا الزمن التاريخي أو ذاك، فإنها تتحقق على المستوى الرأسي للتعاقب التاريخي في الثقافة الواحدة، وذلك حين تتقلب هذه الثقافة بين أحوال الثبات والتغير بفعل عوامل تاريخية متغيرة، وذلك على نحو كشف عنه بجلاء علي أحمد سعيد (أدونيس) في قراءته الرائدة لجدل «الثابت والمتحول» أو «الاتباع والإبتداع» في تاريخ الثقافة العربية. وهي قراءة تظل ملهمة لقراءات أخرى غيرها، خصوصاً في تأكيدها الطابع الجدلي الآني للعلاقة بين عناصر الثبات وعناصر التحول للثقافة في كل لحظة من لحظات تعاقبها، وذلك بالمعنى الذي يكشف عن حضور نقيض العنصر الغالب في كل لحظة من لحظات هيمنته، ويرد الصفات العامة للمرحلة على العنصر التكويني المهيمن الذي يؤدي إلى غلبة علاقات الثبات أو علاقات التحول.

وعندما نتأمل سؤال المستقبل في الثقافة، من منظور هذه العلاقات، فإن حضور السؤال نفسه أو غيابَه يغدو دالاً تنطوي دلالته على الشروط الفاعلة في علاقات إنتاج الثقافة وعمليات استقبالها، وذلك من الزاوية التي تبين عن شيوع مفاهيم بعينها عن الزمن والتاريخ من ناحية، وعن الإنسان وقدرته الفاعلة أو غير الفاعلة في الوجود من ناحية ثانية. وهناك فارق بين الثقافة التي تنشغل بمعاني التقدم والتطور، غير منفصلة عن القدرة الخلاّقة للفعل الإنساني المتحرر في الوجود، وتؤسس لإشاعة هذه المعاني في علاقات استشراف المستقبل الواعد، بوصفها المعاني المهيمنة على غيرها من المعاني الملازمة أو الموازية أو حتى المعارضة، والثقافة التي تنشغل بمعاني الإحياء والتناسخ والمحاكاة والتقليد، غير منفصلة عن معاني الجبر التي تجمع ما بين الأزمان المقدورة والإنسان المحروم من الحضور الفاعل في الوجود.

الأولى هي الثقافة التي تصنع حاضرها من منظور مستقبلها، ولا تفهم هذا الحاضر إلا بوصفه حركة مستمرة من التحوّل الخلاّق الذي لا يكف عن صعود سلم التطور الذي لا نهاية له، فلا تنشغل هذه الثقافة من ماضيها إلا بما يدفع إلى مستقبلها، وتقيس كل ما في حاضرها بإسهامه في حركة التحول صوب المستقبل الذي لا حد لوعوده، ولا ترى في المستقبل نفسه سوى إمكانات من الإبداع الذاتي الذي لا ينسخ غيره، لأنه يؤسس زمنه الطالع بالانقطاع الذي يستبدل بالمشابهة المغايرة وبالاتباع الابتداع. والثانية هي الثقافة التي تتصور مستقبلها بوصفه استعادة لعصر ذهبي، كما لو كان غدها إحياء لأمسها الذاهب أو صورة متأولة من صوره المتخيلة، فهي ثقافة تنبني على فهم دائري للزمن، يتكرر على نحو تتحول به حركة التاريخ إلى ما يشبه حركة دولاب لا يتوقف عن الدوران حول محور ثابت، يغدو معه المستقبل ماضياً، والماضي مستقبلاً بالقدر نفسه. ولا جديد على سبيل الحقيقة مع هذه الحركة، فكل شيء فيها يكرر نفسه كما يتكرر بها في الزمن الدائري الذي يتشابه فيه الأول والأخير، في فعل الحركة الأزلية التي يغدو بها التاريخ الإنساني الوجه الآخر من التاريخ الطبيعي في تقلبه المتكرر ما بين الصعود والهبوط.

والعلاقة بين الثقافة الثانية وإلغاء الفاعلية عن الإنسان في التاريخ علاقة عضوية. وسواء كنا نتحدث عن مفاهيم الزمن الدائري أو الزمن المنحدر في مثل هذه الثقافة فالنتيجة واحدة، هي حركة الدائرة التي لا تعني سوى الجبر الذي ينتقل من العلة إلى المعلول الذي يلزم علته كما تلزمه وجوداً وعدماً، فالزمن المقدور يسقط نفسه في كل أحواله على الإنسان الذي تنحدر حركته، جبراً، على مستوى السلب في التاريخ المتعاقب. وإذا كانت كل دورة للزمن لا تفارق جبرية تكرارها، في المعنى المقدور للوجود، فإن جبرية الكائن الدائر معها صورة أخرى من الجبرية نفسها، وذلك على نحو يغدو معه كل تباعد عن النقطة التي يمثلها الأصل الأول استمراراً في الانحدار المقدور على الكون والكائن في آن. ويعني ذلك أن سؤال المستقبل في هذا النوع من الثقافة ليس سوى سؤال الماضي الذي يغدو به المستقبل فعلاً من أفعال الاستعادة أو البعث أو المحاكاة أو التقليد أو الاتباع، فحضور سؤال المستقبل في مثل هذه الثقافة حضور كالغياب، لأنه حضور منفي، مقموع، مجبور، محكوم عليه بتكرار نقيضه الذي ينفي عنه الفاعلية والمعنى الخلاّق للحضور.

ونقيض هذه الثقافة هي الثقافة التي تعرف معنى العهد الآتي الذي يغري بالمضي وراء المزيد من الوعود التي تغوي بغيرها إلى ما لا نهاية، وذلك في سياق صاعد من الزمن الذي لا يعرف الهبوط في مجمل حركته بل الإضافة الكمية التي تتحول إلى مغايرة كيفية، والتراكم الذي ينقل المعرفة من وضع أدنى إلى وضع أعلى في سلم التقدم الذي لا نهاية له. ويعني ذلك إلغاء أدلوجة العلم المتناقص كالزمن المنحدر واستبدال نقيضها بها، على نحو يؤكد معنى المعرفة المتزايدة بالزمن الصاعد نحو كماله الذي لا حدّ له. وفي الوقت نفسه، تأكيد مفهوم الإنسان الفاعل في التاريخ وبالتاريخ، على نحو يصل بين مفهومي الزمن والإنسان في تبادل الفاعلية، وفي تبادل صفة التقدم التي لا تنفصل عن صفة تتميم النوع الإنساني الذي يبدأ فيه اللاحق من حيث انتهى السابق، ولا يكتمل للاحق معنى إنجازه إلا بمغايرته التي تميزه عن السابق.

وعندئذ، لا بد أن نميِّزَ بين نمطين من الوعي الثقافي العام، ينتج كل منهما عن نوع الثقافة الغالبة بالقدر الذي يسهم في إعادة إنتاجها وإشاعتها وترسيخها. الأول وعيٌ ماضويٌّ تقليدي، والثاني وعي مستقبليٌّ استشرافي. الأول وَعيٌ أصوليٌّ، نقلي، استرجاعي، يحاول أن يشدَّ الحياة إلى الوراء، وذلك على نحو يغدو معه سؤالُ المستقبل سؤالاً غائباً عن الواقع وليس عنصراً تكوينياً من عناصره الحيوية. وذلك وعيٌ يتمثل في نزعات جامدة تقاوم التطور على المستوى الفردي والجمعي، وترفض التقدم، وتحول دون النظر النقدي إلى عناصر الماضي التي يمكن أن تتحول إلى عناصر للمستقبل. وما يؤدي إليه انتشار هذه النزعات هو تغليب سؤال الماضي على سؤال المستقبل، وتهديد محاولات البحث عن وعود المستقبل. وفي الوقت نفسه، حصر حركة الفكر الفردي والجمعي في اتجاه فعل الاستعادة الذي لا يعرف سوى الحركة إلى الوراء. والمظهر العملي لهذا الوعي هو النفور من الرؤى التي تشغل نفسها بسؤال المستقبل، أو تضع المستقبلَ نفسَه موضع المساؤلة، وذلك مقابل الاحتفاء بالوفرة الوافرة من الممارسات المهوّسة بسؤال الماضي، أو تقليد بعض عصوره التي تتحول إلى ما يشبه المركز المطلق للحضور أو الأصل المحتذى للاتباع. والنتيجة هي قياس كل شيء على الماضي، والعودة بكل جديد إلى أصل يبرره من القديم، والنظر إلى التغير في ريبة، وإلى التجدد بعين الاتهام، ومن ثم عدم التمييز بين عصور الماضي نفسها، وعدم الوعي بالاختلاف الجذري بين الماضي الذي يصلح أساساً للانطلاق صوب المستقبل، والماضي الذي انتهى عهده ولم يعد صالحاً لا للحاضر أو المستقبل.

وأداة هذا الوعي الماضوي في المعرفة هي النقل الذي يعني إلغاء العقل، والركون إلى التصديق الذي يشيع منطق الرضا بما هو كائن، والنفور من توتر السؤال الذي يضع الأفكار الإنسانية والمسلمات الاجتماعية موضع المساءلة. وعلامته المائزة هي أدلجة معرفة المستقبل بما يجعل منها عوداً على بدء، نفياً لمعاني الابتكار والابتداع أو التطور والتقدم، فما يمكن أن نعرفه في المستقبل ليس سوى تكرار لما سبق أن عرفه غيرنا في الماضي. وكما يترتب على هذا النوع من الوعي غلبة مفردات الماضي في ملفوظات الخطاب الاجتماعي وممارساته، وهيمنة هذه الملفوظات بما يستبعد نقائها ويقصيها عن المجالات التداولية للغة الثقافة، فإن دهشة هذا الوعي المقترنة بعجزه عن مواجهة كوارث الواقع أو متغيراته الداخلية والخارجية هي النتيجة الحتمية لما ينتجه هذا الوعي من خطاب معرفي وحيد الاتجاه، لا يتداول إلا ما ينفي قدرات التنبؤ والتوقع











والاستشراف والاستباق والتشوف، فيستأصل إمكانات التفكير الفعلي في احتمالات المستقبل الآتي بما يحقق النذير أو الوعد الكامنين في شروط الحاضر المتحول.

أما الوعي المستقبلي فهو نقيض الوعي السابق على المستوى الفردي والجمعي، لأنه وعي يقيس على الحاضر في حركته إلى المستقبل الواعد، ولا ينشغل بالماضي إلا بوصفه عنصراً من عناصر الحاضر الذي يقبل التحول والتطور والمساءلة. ولذلك فهو وعي محدث بالضرورة، وبدعته بدعة هدى وليست بدعة ضلالة. وتجريبيته هي الوجه الآخر من نسبيه اجتهاده، فهو وعي لا يعرف الحلول الجاهزة أو الإجابات المسبقة، ولا يؤمن بالمطلقات الإنسانية التي تشل الحركة، أو الدوائر المغلقة للفكر. وسؤال المستقبل في هذا الوعي علامة عليه، سواء في حرصه على الارتقاء بالإنسان من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية، أو الانتقال بالمجتمع من أفق التقدم إلى آفاق آخرى أكثر تقدماً.

وأداة هذا الوعي في المعرفة هي العقل الذي يدرك أهمية العلم في التقدم الإنساني، ويشيع رغبة الكشف التي تظل مرهفة كالسؤال، ومعنى النسبية التي تظل مرفوعة كالشعار. أما العلامة المائزة لخطابه فهي بروز ملفوظات المستقبل في المجالات التداولية للغة الثقافة، وهيمنة هذه الملفوظات بما يدفع إلى الصدارة دوال التوقع والاستباق والاستشراف والتشوف، ومن ثم تأكيد الفعل المتصل أو المستمر لصياغة وإعادة صياغة سيناريوهات الأحداث المحتملة والنتائج الممكنة في المستقبل، وذلك على نحو ينفي عن الوعي صفة الدهشة العاجزة والمراقبة السلبية والرضا الخانع بالمقدور الذي لا يتوقعه.

والفارق بين الثقافة المنفتحة والثقافة المنغلقة هو فارق بين ممكنات الوعي الأول والثاني في علاقتهما بمعاني التقدم والتخلف في الثقافة، أعني أن الثقافة المتقدمة هي ثقافة الوعي الذي لا يفصل بين الانشغال بأسئلة المستقبل والاعتراف بحق الاختلاف والتسامح بوصفهما المظهر العملي للتنوع الذي تغتني به الثقافة. ومن هذا المنظور، فإن تقبل «الآخر» هو اللازمة المنطقية لاستيعاب «المغايرة» بوصفها عنصراً فاعلاً في المبدأ الحواري الذي يصل بين مكونات الثقافة المنفتحة، فتقبل «المغاير» على مستوى الحضور الداخلي هو الأصل في تقبل «الآخر» على مستوى الحضور الخارجي في الأفق الحواري الذي لا تنغلق به الثقافة على نفسها. وقد تعلمنا من التاريخ أن الثقافات المنشغلة بسؤال المستقبل والمشتغلةَ به هي الثقافات المتطلعةُ إلى التحول، المنفتحة على المغايرة، المتقبلة للاختلاف، المتفاعلة مع الآخر، وأنه بالقدر الذي تعي به الثقافةُ المنفتحة سؤال المستقبل، من حيث هو عنصرُ حضور فاعل في تكوينها، تتحددُ قابليتُها للتطور، وقدرتُها على التقدم، ورغبتها في الإبداع الذاتي. وبقدر غياب سؤال المستقبل عن الثقافة، وانشغالها عنه بنقائضه، تتصاعد درجةُ الاتباع في هذه الثقافة، وتتقوقع في مدار مغلق، يحول بينها والتطلع إلى ممكنات الغد الآتي بكل ألوان الوعد. ولذلك فإن تخلف الثقافة هو الوجه الآخر لانغلاق وعيها الذي يستبدل بحق الاختلاف صرامة الإجماع، وبالمغايرة حتمية المشابهة، وبالتسامح التعصب، وبسؤال المستقبل أسئلة الماضي الذي يتطلع إلى صورته في كل غد ممكن.

الزمن العربي

في أي زمن نعيش؟ سؤال طرحه المفكر المصري سيد ياسين على الندوة الفكرية التي انعقدت في الكويت من الثاني والعشرين إلى الرابع والعشرين من هذا الشهر بمناسبة مرور ربع قرن على تأسيس مجلة «عالم الفكر» التي لعبت دوراً مهماً في الثقافة العربية المعاصرة. وكان موضوع الندوة «الفكر العربي المعاصر تقييم واستشراف آفاق المستقبل». وهو موضوع فرض تناول التيارات الأساسية المتجاورة والمتحاورة والمتصارعة في عالمنا العربي، وذلك على نحو فرض السؤال الحتمي الذي يتولد من تقاطع دائرتي تقييم الماضي واستشراف المستقبل.

وقد بدأ سيد ياسين ورقته بتأكيد أن نظرة كل ثقافة إلى الماضي تحدد موقفها من الحاضر بأكثر من معنى، وتشير في الوقت نفسه إلى صورة المستقبل الذي تسعى هذه الثقافة إلى تشكيله وتحقيقه على أرض الواقع. ويعني ذلك أن هناك فارقاً حاسماً بين الثقافة التي تسقط لحظة بعينها من ماضيها على مستقبلها، أو تتصور هذا المستقبل بوصفه عوداً على بدء زمن ذهبي تسعى هذه الثقافة إلى استعادته، كما لو كانت تتقدم إلى الوراء أو تستدير بالزمن المستقبل إلى الزمن الماضي، والثقافة التي تصنع صورة مستقبلها من ممكنات حاضرها المتحرك إلى الأمام، المندفع على سلم التقدم. لا تقيس مستقبلها على ماضيها، أو تصنعه على مثال زمن ذهبي قد مضى، وإنما على مثال زمن مفتوح على كل احتمال، نموذجه يقع أمامه وليس خلفه أو وراءه. وتنتمي ثقافتنا إلى نمط الوعي الأول بالزمن في رأي سيد ياسين، لأنها ثقافة مشدودة إلى ماضيها، مهوّسة بالقياس على فعل المضي وليس بالانطلاق وراء فعل الاستقبال. ودليل ذلك أننا إذا فحصنا الفكر العربي في اتجاهاته الغالبة، أدركنا أن مشكلة الماضي تكاد تستغرق إحساسه بالحاضر، وتغلق عليه أبواب المستقبل.

ويزداد الشعور بهذا النوع من وعي الماضي حدة بسبب ما نراه حولنا، ونشعر بآثاره بيننا، من تشكل نظام كوني جديد، يفرض السؤال: هل الزمن الذي نعيشه يماثل الزمن الغربي؟ أو بعبارة أخرى، هل نعيش نحن العرب المناخ نفسه الذي يسيطر على الزمن الغربي بمشكلاته ومناهج تفكيره أم أن الزمن العربي زمن له خصوصية مائزة، ولا علاقة مشابهة تربطه بالزمن الغربي، نتيجة الفجوة التاريخية الكبيرة بيننا وبين هذا الغرب المتقدم الذي يؤسس نظامه الكوني الواعد عند سيد ياسين؟ ويبدو أن إلحاح مثل هذا النوع من الأسئلة على وعي المثقف العربي الممزق بين حاضره المهوّس بأمسه وأحلامه المتطلعة إلى غده هو ما دفع هاشم صالح إلى مجلى من مجالي هذا النوع، حين وضع مستوى المعرفة في المجتمعات الأوربية الحديثة موضع المقاربة بمستوى المعرفة في المجتمعات العربية والإسلامية، طارحاً على نفسه السؤال: ما جدوى أن ننقل إلى القراء العرب آخر الاتجاهات والمنهجيات الأوربية – الأمريكية إن لم يكونوا على علم بالقواعد والأسس التي ترتكز عليها؟ ويعترف هاشم صالح إلى قارئه الذي توجه إليه بمقاله «نحن والفكر الأوربي» (جريدة الشرق الأوسط عدد 18/1/1994) بأنه لا يحس بمعاصرة للفلاسفة المحدثين في أوربا، من أمثال فوكو وديريدا، بقدر ما يحس بالراحة العميقة مع مفكري القرن الثامن عشر وربما السابع عشر، بدءاً من ديكارت وكوبرنيكوس وجاليليو واندلاع الصراع بين العلم الحديث والكنيسة.

والواقع أن شعور هاشم صالح بأنه يعيش في زمن عربي يتقهقر إلى الوراء ليس شعوره وحده، فهناك كثيرون مثله يشعرون الشعور نفسه، ويطرحون على أنفسهم أسئلة من قبيل: هل نركب قطار الحضارة من آخر نقطة وصل إليها أم نعود إلى محطاتها الأولى نقطعها درجة درجة ومرحلة مرحلة؟ هل هناك حقاً جدوى من الانشغال بمشكلات الحداثة وما بعد الحداثة، ومن عرض آراء وأفكار نجوم الفكر الفلسفي المعاصر لعالم ما بعد الحداثة في الوقت الذي يرسف فيه المجتمع العربي في أغلال عصر ما قبل الحداثة؟ ما جدوى أن نتحدث إلى القارئ العربي عن أفكار جان بودريلار، ويورجن هابرماس، وجان فرانسوا ليوتار، وجاك ديريدا، وريتشارد رورتي، وألفين توفلر، وكل شيء حول هذا القارئ تسوده نزعة بطريركية قبلية، ويهيمن عليه الاستبداد السياسي، وتغمره موجات الفكر الخرافي والرجعي والظلامي؟ هل هناك علاقة مباشرة أو حتى غير مباشرة بين الأفكار التي يعانيها هذا القارئ العربي ويعيشها صباح مساء ومشكلات التقدم في المجتمع الغربي الذي نجح نجاحاً مؤزراً في ثورته العلمية والتكنولوجية، وانتقل من عصر الصناعة إلى عصر ما بعد الصناعة، عصر المعلومات التي انتهى بها زمن الحداثة وابتدأ زمن ما بعد الحداثة الذي يدعو إلى إلاء سيطرة المؤسسات الطاغية على حياة البشرية، سواء كانت مؤسسات سياسية أو اقتصادية أو إعلامية؟

ويبدو أن الإجابة المتضمنة في أسئلة هاشم صالح هي التي دفعت سيد ياسين إلى البدء منها، والانطلاق من منظور نقض لم يخل من منطق رد الفعل العفوي الذي يواجه النقيض بنقيضه في حماسة الرفض. ولذلك يرى سيد ياسين أن ما يدعو إليه هاشم صالح إنما هو نكوص إذعاني، ودعوة إلى نوع من العودة الفكرية إلى الوراء ثلاثمائة عام، ودعوى خطيرة تنطوي على أخطاء منهجية متعددة. ويؤكد أننا لا نملك ترف التقهقر إلى الوراء لكي نبدأ مع بدايات التاريخ الفكري الأوربي، فمعنى ذلك أننا نحتاج إلى مئات السنوات لكي نلاحق التطور الحادث تحت أبصارنا. ولماذا نصوغ القضية أصلاً وكأنه لا حل لها إلا بالرجوع إلى الوراء لدراسة مرحلة تأسيس الفكر الأوربي، أو بالاندفاع إلى الأمام وعرض المنجزات الراهنة بغض النظر عن تاريخها؟ ألا يمكن بخيال فكري إبداعي تصور استراتيجية ثقافية تقوم على دراسة الحاضر في اشتباكه مع إمكانات المستقبل؟

إن القول بأن مشاكل ما بعد الحداثة ليست مشاكلنا أمر بعيد عن الحقيقة في رأي سيد ياسين الذي يلح على انتسابنا إلى عالم ما بعد الحداثة ووجودنا فيه شئنا أم أبينا. ويترتب على ذلك ما يمضي فيه من أن منهجيات ما بعد الحداثة تهمنا مثلما تهم أصحابها، لأننا يمكن أن نستخدمها ونفيد منها في مواجهة مشاكل عديدة تؤرقنا.

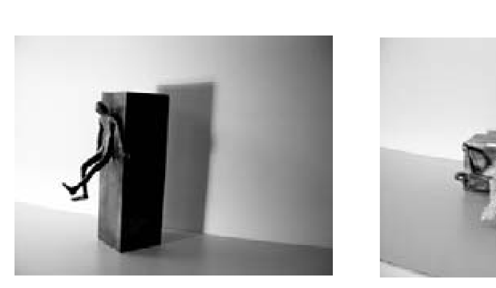












ويعني ذلك أن مشكلات مجتمع ما بعد الحداثة بالرغم من أنها تواجه المجتمع الغربي المتقدم أساساً هي مشاكلنا في الوقت نفسه، ذلك لأن القضايا الخاصة بسقوط الحتمية التاريخية وانفتاح التاريخ الإنساني وتحطم الأبنية الشمولية السياسية أو الفكرية واتساع دائرة الاختيار أمام البشر، فضلاً عن انتهاء طغيان وسيطرة العقائد الإيديولوجية الجامدة وتحسين نوعية ومجابهة تلوث البيئة، كل هذه ليست قضايا الفرد الغربي وحده ولكنها قضايا الإنسان في كل مكان.

من المؤكد أن إلحاح النزعة الكونية الصاعدة على كتابات سيد ياسين وكتبه الأخيرة هو ما انتهى به إلى تحديد الزمن الذي نعيشه، في علاقتنا نحن المتخلفين بالعالم المتقدم، بأنه زمن ما بعد الحداثة الذي تحول فيه العالم بأسره إلى قرية كونية صغيرة، قرية يتسارع فيها إيقاع الزمن، ويتفكك المركز بمعناه التقليدي اقتصادياً وإيديولوجياً ومعرفياً، ويستبدل مفهوم الاعتماد المتبادل بمفاهيم الهيمنة القديمة التي لم تكن تخلو من دلالة مركزية اللوجوس. وذلك توصيف دال لزمن النزعة الكونية. لكن من وجهة نظر هذا الفكر الأوربي أو ذاك الأمريكي من الذين يؤسسون لعهد جديد من الـ globalism أو الـ iuni versalism. ولكن ماذا عنا نحن الذين كنا نناقش سيد ياسين في قاعة فخيمة في فندق يطل على الخليج الذي ترسو فيه حاملة الطائرات الأمريكية جورج واشنطن لتؤدي دور الشرطي العالمي؟ وماذا عن علاقة هذا الشرطي الحقيقي ببراثن صدام حسين الذي هو نموذج للحد الأقصى من المتصل الذي يصله بغيره من الحكام في الأنظمة التسلطية التي نعرفها جيداً؟ وهل نستطيع أن نبعد عن أذهاننا، ونحن نتحدث عن الزمن الذي نعيشه، أولئك الذين قتلوا الأبرياء في الأقصر باسم الإسلام، وفرقوا بين نصر أبو زيد وزوجه باسم الدفاع عن العقيدة؟ هل سقطت الأنساق الشمولية المغلقة أو أنها تزداد شمولاً وانغلاقاً وقمعاً وتسلطاً وتخلفاً في أوطاننا العربية؟ وهل نعيش زمن ما بعد الحداثة أم زمن ما قبل قبل قبل الحداثة؟

ولا سبيل إلى أية إجابة حاسمة عن أي من هذه الأسئلة الحاسمة التي يعيد طرحها سيد ياسين من منظور أحادي البعد أو الجانب، أعني من أي منظور يعزلنا عن تقدم العالم حولنا، وفي الوقت نفسه من أي منظور يتطلع إلى زمننا نحن بعيني ليوتار أو بودريلار، فنحن طرف منفعل بالعالم الذي تحوّل إلى قرية كونية حقاً، شئنا أم أبينا، فالأمر ليس باختيارنا أو بقرار من بعض مثقفينا، أو حتى بغضبة مضرية من بعض شيوخنا أو أمرائنا أو ملوكنا. ولكننا بالقدر نفسه طرف يعيش سياقاته وشروطه الخاصة التي تفرض نظرة أكثر تركيباً في تحديد الحاضر النوعي للزمن العربي، نظرة تنطلق من واقع اللحظة التاريخية التي نعيشها، والتي تولّد شروطها المائزة في الزمن الذي هو زمننا وزمن غيرنا في الوقت نفسه، وليس زمننا وحدنا أو زمن غيرنا وحدهم بحال من الأحوال. ويعني ذلك أننا نعيش زمن الماقبل والمابعد، لأننا نعيش زمناً للتحول. زمن أزمة تختلط فيه أزمنة الرؤى المتولدة عن الأزمة والباحثة عن حل لها. وتقبل طرف واحد فحسب من ثنائية «مابعد» و«ماقبل» تبسيط معرفي وتاريخي لموقف أكثر تعقيداً من أن يختزل في أسر منطق أحادي البعد على طريقة: إما هذا أو ذاك.

هذا الزمن العربي المتعين، بحكم شروطه التاريخية، هو زمن تتقاطع فيه الأزمنة، وتتجاور، وتتصارع، كما تتجاور الأزياء التي نلبسها، أو تتقاطع الأنظمة التي تحيط بنا، أو تتصارع الأفكار التي تهدف إلى التحكم في مجرى حياتنا، دون أن يكون أقربها إلى القرن الواحد والعشرين أكثر تأثيراً أو حضوراً أو قوة بالضرورة. ولذلك فهو زمن يجاور ما بين أقصى مظاهر التقدم وأقسى درجات التخلف. خصوصيته ماثلة في المتعارضات المتصادمة أفقياً ورأسياً في أبنية الثقافة والمجتمع والاقتصاد والدولة بكل مسمياتها العربية. والنتيجة هي علاقات المجاورة التي تنقلب إلى صدام غير متكافئ في دوائر الزمن الحاضر الذي يحيا فيها، وحسب شروطه النوعية، أمثال ابن قتيبة وابن رشد وابن القيم وابن تيمية، جنباً إلى جنب سيد قطب وحسن البنا وفرح أنطون وطه حسين وسلامة موسى وسيد ياسين ومحمد متولي الشعراوي وابن باز، غير بعيد عن أفكار عصر الأنوار أو نزعات الحداثة وما بعد الحداثة.

وخصوصية هذا الزمن هي خصوصية الثقافة العربية المعاصرة والمثقف العربي في الوقت نفسه، أعني أنها، وعلى سبيل قياس النتيجة على السبب، خصوصية الخطاب اليومي الذي تتجاور فيه أصداء دعاة الدولة الدينية ودعاة الدولة المدنية، أصداء الفكر الليبرالي القديم والجديد في مواجهة الماركسيات التقليدية والمحدثة، وفي موازاة النزعات الأصولية وغير الأصولية للقوميين والبعثيين والناصريين والساداتيين، فضلاً عن الحداثيين وما بعد الحداثيين. وتجاهل هذه الخصوصية المتعينة هو تجاهل للواقع الفعلي وقفز عليه وتحليق بعيد عنه، الأمر الذي ينتهي إلى تأسيس إيديولوجيا وليس تأصيل علم. وتعمق هذه الخصوصية تعمق للشروط النوعية التي تصوغ قدر المثقف العربي، في نوع من الحتمية التي لم يعد مسماها يروق لبعض أنصار ما بعد الحداثة، ذلك لأن الزمن التاريخي للمثقف العربي هنا، الآن، يفرض عليه التمزق بين الأضداد التي تصنع حركة زمنه المتوترة بين تعارضاتها. وهكذا يعيش المثقف العربي منقسماً بين تجليات التقدم الذي يراه، أو يسمع عنه، أو ينقل إليه، أو حتى يحياه بطريقة أو أخرى، في عالم ما بعد الحداثة، ومظاهر التخلف التي يعيشها بقدر ما تتحداه في عالمه العربي المسيّج بتقاليد الاتباع التي هي الوجه الآخر من قيود الاتباعية.

هذه الشروط النوعية هي التي تفرض على هذا المثقف، وينبغي أن تفرض على كل طليعة في ثقافته، مواجهة التخلف واللحاق بركب التقدم، النفاذ من زمن النكوص إلى زمن الاندفاع قدماً، وذلك بالعمل في أكثر من اتجاه وعلى أكثر من مستوى. يحركه في معركته متعددة الأبعاد رغبة لا تهدأ في الانفتاح على كل شيء في أي مكان من العالم الذي تداعت الحواجز بين أركانه، ولكن بما يضع موضع المساءلة كل رأي أو فكرة أو تيار أو معتقد، مستورد أو مستجلب، وافد أو محلي، قديم أو جديد، شرقي أو غربي، وبما يربط الإنتاج الفكري لكل المنهجيات القديمة أو المحدثة أو ما بعد الحداثية بسياقاتها التاريخية والاجتماعية. وأخص الربط الذي لا يفارق دائرة المساءلة التي تزن كل شيء بميزان الوعي النقدي الذي لا يتردد في أن يتحول إلى وعي نقضي، حتى في علاقته بنفسه من حيث هو وعي لا يكف عن مساءلة طرائق معرفته، ولا يستريح إلى أي نوع من أنواع اليقين الساذج أو الإطلاق الزائف. والإطار المرجعي لحركة هذا الوعي هو الانتقال بنفسه، معرفياً، من مستوى النقل والتقليد إلى مستويات المشاركة والإبداع، وذلك في موازاة الانتقال بنفسه، أنطولوجياً، من وعي مغترب في الوجود إلى وعي فاعل في الوجود، ومن ثم وعي قادر على الإسهام في كل ما يساعد على الانتقال بمجتمعه من مستوى الضرورة إلى الحرية، ومن التخلف إلى التقدم، ومن الظلم إلى العدل الاجتماعي، ومن المدار المغلق على الأنا إلى الأفق المفتوح للحوار مع الآخر، ومن الوعي المهوّس بالماضي إلى الوعي الذي لا يكف عن التطلع إلى الممكنات اللانهائية للمستقبل. باعثه على ذلك أنه وعي تاريخي، يبدأ من زمنه النوعي الذي هو زمن الأزمنة التي تجمع بين نقائض الأزمنة، حتى لو أنكر بعض دعاة ما بعد الحداثة، في صورها اللاعقلية، معنى الحتمية والمركز والخصوصية والهوية، بل حتى لو أنكر دعاة الدولة الدينية معنى التاريخ والتقدم وحتمية التحديث التي تفضي إلى الحداثة وما بعد الحداثة.








حوار فكري

أحسب أن إلحاح سؤال المستقبل على وعي مثقف العالم الثالث هو ما يدفعه إلى السؤال المتوتر عن زمن الحاضر الذي يعيشه في علاقته بوعود الزمن القادم الذي يرجوه. ويزيد هذا السؤال إلحاحاً على الوعي تعدد الأزمنة التي يعيشها هذا المثقف في حاضره الذي يجمع بين نقائض الأزمنة، وذلك على نحو ينقسم فيه وعي زمن الحاضر على نفسه، فيجاور بين ما يرجع إلى القرن الثامن عشر قرن صعود العقل والعقلانية، وما ينتسب إلى القرن التاسع عشر قرن الثورة الصناعية، وما يتصل بالقرن العشرين قرن الثورة العلمية والتكنولوجية، جنباً إلى جنب ما يعود إلى تراثات العالم الثالث القديمة، وساء في أحلك عصور تخلفها أو في أكثر عصور ازدهارها، الأمر الذي يترتب عليه أن يصبح السؤال عن تحديد نوع الزمن الذي نعيشه المدخل الأول لفهم خصوصية الحاضر في علاقته الفعلية باحتمالات المستقبل.

والشرط الأول لسلامة الإجابة عن السؤال، في تقديري، هو الاستجابة إلى ما يتضمنه السؤال نفسه من إشارات تعين على تحديد إشكاله. ذلك لأن منطوق السؤال عن الزمن الذي نعيش، في تكراره الدال وإلحاحه الأدل، ينبئ عن تعدد الأزمنة التي ينطوي عليها الزمن الذي يغدو موضوعاً للسؤال في عالمنا العربي بوجه خاص. ويندّ الزمن النوعي العربي عن التحديد، بالطبع، لو قاربناه بمنظور أحادي البعد يقيس زمن التخلف بزمن التقدم، أو حاولنا اختزاله في زمن واحد من الأزمنة المتصارعة داخله، أو استبدلنا مبدأ الرغبة بمبدأ الواقع في تحديد الزمن الذي نعيش، حين نختار لمستقبلنا ما نحلم به دون ما نتوقعه أو نراه ونسمعه على مدى البصر والسمع في عالمنا الفعلي المملوء أخطاء.

وأحسب أن صديقي الأستاذ سيد ياسين قد استبدل مبدأ الرغبة بمبدأ الواقع، حين انحاز انحيازاً عاطفياً إلى النزعة الكونية التي أشراكه الحماسة العقلانية لها، وحين أكد إيمانه ببداية تخلق مجتمع عالمي أوافقه على بعض علاماته، بل أضيف تأييدي له في كثير مما ذهب إليه في تفصيل هذه النزعة الكونية وبدايات هذا المجتمع العالمي في كتابيه المتميزين الأخيرين الذين صدرا في القاهرة، ومرّا على الحياة الثقافية المصرية دون أن ينالا ما هما جديران به من حوار ونقاش، ربما لانشغال الكثير من مثقفينا بالأعراض دون الجواهر، أعني كتابه عن «الوعي التاريخي والثورة الكونية، حوار الحضارات في عالم متغير»)مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية 1995(وكتابه عن «الكونية والأصولية وما بعد الحداثة»)المكتبة الأكاديمية 1996.)

ويبدو أن وطأة حلم التقدم الكوني الذي ينطوي عليه صديقي سيد ياسين المفتون بما حققه هذا التقدم في أوربا والولايات المتحدة، خصوصاً في حدة تعارض هذا الحلم مع شدّة تخلّف العالم النوعي الذي نعانيه صباح مساء، دفعت به إلى إسقاط الحلم الكوني على العالم النوعي، واستبدلت بمبدأ الواقع في التحليل النقدي مبدأ الرغبة في التوصيف الملهوف على مجاوزة محنة تخلف الواقع، فاندفع سيد ياسين مع حماسة الرغبة إلى مجاوزة تعين الواقع وخصوصيته. وانتهى، أولاً، إلى أننا نعيش مشكلات وقضايا زمن مابعد الحداثة التي تواجه المجتمع الغربي المتقدم وتواجهنا بالقدر نفسه لأنها أصبحت مشكلات الإنسان في كل مكان، ولأننا نعيش بالفعل في زمن ما بعد الحرب الباردة وما بعد الصناعة: زمن سقوط الحتمية التاريخية وتحطم الأبنية الشمولية، وزمن تحسين نوعية الحياة والاعتماد المتبادل لمجابهة المشكلات الكونية والثورة المتدافعة في تكنولوجيا الاتصال. وانتهى سيد ياسين، ثانياً، وترتيباً على ذلك، إلى الجزم بأن المجتمع الإنساني، في الدول المتقدمة والدول النامية، يخضع لقوانين التغير نفسها، سواء تلك التي تلحق بالبنية الاجتماعية للمجتمعات أو الأبنية النفسية الجماعية للأمم. وكان ذلك في بحثه عن «الفكر العربي والزمن» الذي يحاول به الإجابة عن السؤال الملح: «أين نحن الآن من نهضة مطلع هذا القرن؟»

وتعني النتيجة التي توصل إليها سيد ياسين أن عالمنا العربي يمر بالمتغيرات العالمية العميقة نفسها، شأنه في ذلك شأن العالم المتقدم سواء بسواء، ابتداء بالاتصال المتبادل، أو الاتصال المتزايد إليكترونياً وفيزيقياً بين الناس والجماعات والشركات التجارية والمؤسسات الاقتصادية والمنظمات الثقافية والفكرية من كل الأنواع والأجناس، مروراً بضغط الإيقاع الزمني الذي يزداد تسارعاً يوماً بعد يوم في كل مجال على نحو يؤكد فهماً متغيراً للزمن، وانتهاء بتفكك الأبنية الكلية الكبرى بمعانيها السياسية والصناعية والاقتصادية والثقافية والاعتقادية، الأمر الذي يجعل الأفراد قادرين على ابتكار وخلق أنساق عقائدية جديدة بدلاً من الانضمام السلبي لنسق عقائدي موجود، على نحو يفضي إلى انقراض قوة التيارات التقليدية في المجتمعات. ويعني ذلك، من المنظور نفسه، أننا نشهد بداية مجتمع عالمي واحد في قوانينه ومتغيراته، بسبب التأثير المتزايد لموجات الكونية المتدفقة، هو مجتمع العولمة الذي يبدو كما لو كان يستبدل العام بالخاص، والهوية الكونية بالهوية القومية أو المحلية، فارضاً قضاياه وشروطه التي هي قضايا التقدم المتصل وشروطه على كل الأطراف.

هذه الصورة التي قد تبدو وردية، عند البعض على الأقل، لا تنطوي إلا على القليل من عناصر الإقناع، وصحتها جزئية إلى أبعد حد عندما ننظر إليها من منظور الزمن العربي الذي نعيشه. وهو منظور يفرض أن نستعيد مبدأ الواقع، خصوصاً في نزعه العقلي الذي يضع كل شيء موضع المساءلة، وذلك على أساس من إطار مرجعي موصول بحاضر الزمن النوعي الذي نعيشه بالفعل، وموصول بالمستقبل الواعد الذي يمكن أن نصل إليه بشروط زمننا النوعي وقوانينه المحايثة، غير منفصلين أو منعزلين عن حركة العالم المتقدم حولنا، في كل مكان، ودون انحياز إلى مركز بعينه من مراكز التقدم العالمي.

ومن هذا المنظور، نضع موضع المساءلة المتغيرات الدالة للعلاقات الكونية الصاعدة التي يصفها سيد ياسين، في سياق تصوره لنهضة مطلع القرن القادم الذي سوف نراه بعد عامين وأقل من شهر واحد على وجه التحديد. ولا يغب عن بال أحد، ولا سيد ياسين نفسه بالطبع، أن مطالع هذه النهضة الكونية التي بدأنا نشاهدها لم نصنعها نحن العرب، ولم نسهم في صناعتها، كي نصبح طرفاً فاعلاً فيها أو منتجاً لها، لأننا إلى الآن نستهلك ما يصنعه غيرنا في العالم المتقدم، أو يجود ببعضه على العالم المتخلف الذي نعيش فيه، حسب شروط العالم المتقدم وليس شروطنا، وتحقيقاً لمصالحه أو مصالح شركاته متعددة الجنسية وليس تأكيداً لمصالحنا أو استجابة لهمومنا الخاصة بالضرورة. ولذلك تظل العلاقة غير متكافئة بين العالمين، لأنها علاقة مستهلك غير قادر على أن يفرض شرطاً واحداً ومنتج قادر على فرض كل الشروط. هذه العلاقة غير المتكافئة تفرض على مَن يعيها أن يراجع دلالات مبدأ الاتصال المتبادل، وذلك في علاقتها بمبدأ «الاعتماد المتبادل» الذي هو مبدأ أساسي في النزعة الكوكبية، ليس على سبيل رفض هذا أو ذاك، وإنما على سبيل البحث عن السبل الواقعية لتحقيقهما، خصوصاً في كون ينتسب ثمانون في المائة من سكانه إلى الفقر الذي يُخضع بلدان الجنوب المتخلفة إلى شروط بلدان الشمال المتقدمة ومنطق هيمنتها الاقتصادية والسياسية والثقافية.

ولا تتوقف دائرة العلاقة غير المتكافئة عند هذا المدى وحده، وإنما تجاوزه إلى تباين الوعي بالزمن، ومن ثم اختلاف درجة إيقاعه المتصور بين بلدان معلقة بهذه اللحظة أو تلك من ماضيها المتخيل أو المؤول)فلا تتحرك إلا عوداً على بدء، ولا تقبل بأي جديد إلا لشبهه بأصل قديم، وتنفر من التغير فرار السليم من الأجرب(وبلدان لا ترى سوى المستقبل، ولا تقيس إلا على إمكانات وعوده التي لا تقف عند حد في صعودها المتصل على سلم التقدم. والعمر الزمني للأفكار والأنظمة والحكومات والتقاليد طويل طويل في البلدان الأولى التي لا تعرف نهاية العمر الافتراضي للحكام والزعماء، لأنها بلدان ثقافة بطريركية تعلي من شأن كل «عَوْد» يتحول إلى مجلى من مجالي البطريرك الأوحد. ولذلك فهي بلدان لا تعرف ضغط الزمن في ثقافتها السائدة إلا بمعنى استعادة لحظة قديمة متخيلة أو متأولة والقياس الأبدي عليها. والنجاح في هذه البلدان ليس مرهوناً بقدرة الإبداع والتجديد والتغيير وإنما بقدرة الانتساب إلى الثابت وتزيينه، فهي بلدان تخلفها أكثر استفحالاً من أن ننظر إليه في ضوء ما قاله أل؟ن توفلر عن العالم الغربي، خصوصاً حين ذهب إلى أن تسارع التغيير في هذا العالم)المتقدم!؟(قد فاق بكثير قدرة اتخاذ القرار في مؤسساته، مما جعل أبنية اليوم السياسية تبدو عقيمة انقضى عهدها، وذلك بغض النظر عن إيديولوجيا الحزب الحاكم أو نوعية القيادة السياسية.

ولا محل من الإعراب، في سياق هذا التخلف، لأن نتحدث عن المعنى مابعد الحداثي الذي تتضمنه دلالة «تفكيك المؤسسة» في بلداننا، أو عن تشظي السرديات الكبرى، أو حتى عن تحطم الأبنية الشمولية وتهاوي الأنساق المغلقة، فالواقع الذي نعيشه في زمننا العربي الراهن، سياسياً واجتماعياً وثقافياً واعتقادياً، يؤكد تماسك السرديات الكبرى، واستمرار الأبنية الشمولية، وصعود الأنساق المغلقة، بل تزايد جماهيريتها بعد أن اتخذت من التأويلات الدينية أقنعة لها. وإلا فما معنى نزعات التعصب التي تتزايد حولنا يوماً بعديوم؟ ولماذا يبقى الحكام على كراسيهم إلى أن يريحهم الموت؟ ولماذا توزّع كتب أمثال الشيخ الشعراوي مئات الألوف في مصر وحدها وتوزّع كتب أمثال سيد ياسين مئات قليلة فحسب؟ ولماذا ينجح المتطرفون في تجنيد طلاب الجامعات الذين اشترك ثلاثة منهم في ارتكاب مذبحة الأقصر البشعة التي لا علاقة لها بدين أو عقل؟ وما دلالة قمع المثقفين المختلفين بواسطة المجموعات الموازية لسلطة الدولة؟ أعني القمع الذي يبدأ بتطرف التعصب وينتهي بالتصفية المعنوية أو الجسدية للمختلف. وما حدث لفرج فودة أو نجيب محفوظ أو عبدالقادر علولة هو الوجه الآخر مما حدث لنصر أو بزيد وحسن حنفي وسيد القمني في المتصل نفسه الذي يصل بين عنف المجموعات الإرهابية في الجزائر ومصر والسودان وغيرها من أقطار الوطن العربي الذي لا يخلو من علامات الحداثة ومابعد الحداثة رغم ذلك كله.

والواقع أنه بسبب الزمن النوعي للثقافة السائدة في هذا الوطن العربي، وتمزقه بين نقائضها، لا يزال أكثر أبناء هذا الوطن، بل أغلب شبابه الذين هم عماد المستقبل، يميلون إلى الانضواء تحت لواء هوية جمعية عامة، تتمركز حول قطب واحد هو المبدأ والمعاد الذي لا يخلو من معنى التعصب في كل فعل

اجتماعي أو سياسي أو معرفي أو اعتقادي. ولذلك لن يعرف هذا الزمن النوعي، في مقابل سنواته القليلة القادمة إلى مطالع القرن الحادي والعشرين على الأقل، انقراض قوة التيارات التقليدية، بل ربما يشهد تزايدها وتفاقم خطرها، ما لم نؤسس لثورة جذرية، حقيقية، بعيدة المدى، في كل أنظمة التعليم والإعلام والثقافة، أي ما لم يتحقق تثوير حداثي ومابعد حداثي شامل لكل آليات التثقيف العامة لسنوات طويلة قادمة، وذلك ما لم يحدث إلى اليوم في كل أنحاء الوطن العربي الممتد من المحيط إلى الخليج.

والوعي بهذا الزمن النوعي للثقافة السائدة في وطننا العربي، اليوم، ليس من قبيل «الأوهام الخاصة بتفرد الهوية»، تلك الأوهام التي يميل سيد ياسين إلى السخرية منها، كدأبه في كتاباته على السخرية من تأكيد مبدأ الخصوصية، وذلك على نحو كاد أن يدفع به إلى أن يستبدل عموم النزعة الكونية بخصوص شروط الثقافة الوطنية، وإنما هو من قبيل إدراك الخاص في شروطه التاريخية المتعينة دون تجاهل للعلاقة الجدلية بين الخاص والعام. أعني العلاقة الجدلية بين السياق المحلي والسياق العالمي، وبما يؤكد المركب الناتج عن طرفي العلاقة الجدلية. ورغم تعاطفي مع بعض دوافع سيد ياسين، وخشيته المبررة من أن يؤدي الإلحاح على الخصوصية والهوية إلى الانغلاق الذي يفضي إلى تأكيد التخلف في بعض الحالات، خصوصاً بين السلفيين من المنتسبين إلى أصولية اليمين أو اليسار، فإن وضع الخاص في علاقة جدلية بالعام يثري الوعي بكلا الطرفين، ويفضي إلى تركيب ثقافي يجاوز قصور كل طرف على حدة، ويؤكد وحدة التنوع الإنساني التي تنبنى عليها النزعة الكوكبية نفسها في جانب أساسي من جوانبها الإيجابية.

وفي تقديري أن إغفال الجدل بين خصوص الثقافات الوطنية أو القومية وعموم النزعات الكوكبية أو الكونية لن يؤدي إلا إلى نوع جديد من المركزية الأوربية – الأمريكية. وهو نوع يستبدل بخطاب نظيره القديم خطاباً مابعد حداثي براقاً، يخايلنا بعولمة الاعتماد المتبادل وتشظي المركزية، مع أنه ينطوي على علة المركزية وجذرها الرئيس الذي يعني التبعية، سواء في دعوته إلى الحوار الذي لا يقوم على تكافؤ الأطراف، أو اختزاله الكوكب الأرضي في أوربا والولايات المتحدة التي أصبحت المجلى السياسي المعاصر لمركزية اللوجوس بمعنى غير بعيد عن المعنى الذي قصد إليه الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ديريدا، وذلك في مقابل تجاهل بقية تجارب الأمم المتقدمة في قارة آسيا على سبيل التمثيل أو التخصيص، وهي أمم تشبهنا في امتداد تراثها وتواصل تأثيره، ويمكن أن نستوحي منها كيفية تحويل جوانب من ذلك التراث إلى عوامل دعم لعمليات التحديث والحداثة بل مابعد الحداثة. وهي العمليات التي ليس من الضروري، ولا الحتمي، أن تخضع للإيقاع أو النمط نفسه، أو تتبع قواعد ثابتة في كل مكان، ففي التسليم بذلك وقوع في الحتمية (الآلية) التي لا يكف سيد ياسين عن السخرية منها. وأهم من ذلك أنه تناقض مع المقولة المعرفية التي تنفي الإيمان بالإطلاق أو المطلقات في المساقات الموجبة من فكر مابعد الحداثة، تلك التي تنقض مركزية اللوجوس ووحدة العلة وإطلاق المبدأ الغائي.

ولحسن الحظ فإن الوعي النقدي اليقظ في كتابة سيد ياسين حال دون وقوعه في شراك الهيمنة التي ينطوي عليها بعض خطابات النزعة الكونية، خصوصاً في مخايلة نزوعها المركزي الجديد، فاستدرك في بحثه ما يؤكد أنه لم يتخل تماماً عن الخصوصية، وذكر أن الضغط السكاني (الذي يقع في بعض البلدان العربية) يمكن أن يعجل بالتدهور البيئي، ويفجر العنف أو يزيد من معدلاته تحت تأثير بعض الظروف (السياسية والاقتصادية والاجتماعية). وذهب إلى أن النظرة المقارنة إلى الثقافة العربية لا تعني أن أسباب الأزمات في الدول الغربية المتقدمة هي نفسها أسبابها في المجتمع العربي. ومرد ذلك إلى التاريخ الاجتماعي الفريد لكل منطقة ثقافية في العالم، وهو التاريخ الذي يجعل لكل ظاهرة اجتماعية وسياسية وثقافية أسبابها الخاصة. وفي ذلك ما يؤكد خصوص التاريخ الاجتماعي للثقافة الوطنية أو القومية، دون أن يتعارض هذا الخصوص مع عموم التاريخ الثقافي العام للعالم الذي لا يخلو خطابه المعاصر من الإلحاح على معنى «التنوع الخلاق» الذي أصبح شعار «اليونسكو» في سنواتها الأخيرة.

العولمة والهوية الثقافية

نحن نعيش في زمن تتقاطع فيه الأزمنة، وتتصارع، كما تتجاور الأزياء التي نلبسها، أو تتقاطع الأنظمة التي تحيط بنا، أو تتصارع النظريات والمذاهب التي تتحكم في حياتنا. وتسهم خصوصية هذا الزمن في تحديد خصوصية ثقافتنا العربية المعاصرة من منظور علاقاتها الداخلية والخارجية، لأنها ثقافة تواجه مكوناتها الذاتية المتعارضة في عالم ينبني، بدوره، على تعارضات متكثرة، في سياقات متجاوبة لم تعد تسمح لطرف من أطراف العالم بالانغلاق على نفسه، أو التقوقع داخل حدوده، أو الانكفاء على ماضيه. وما يمايز ثقافتنا العربية في زمنها النوعي داخل الزمن العام هو تجاوب حواراتها الذاتية والغيرية، خصوصاً على مستوى مناقلة التأثر والتأثير. ولذلك تواجه ثقافتنا مكوناتها واتجاهاتها المتعارضة في حواراتها الذاتية التي تنقلب في غير حالة إلى تناقض يفضي إلى الصراع. وفي الوقت نفسه، تواجه هذه الثقافة العالم الذي لا يتوقف عن التقدم في تقنية اتصالاته التي أحالت الكوكب الأرضي كله إلى قرية كونية بالفعل، قرية انبنت على متغيرات حاسمة أفضت إلى تشكل نسق جديد من العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والمعلوماتية التي نسميها العولمة، والتي هي واقع جديد يفرض نفسه على الكوكب الأرضي كله، مجاوزاً التصنيفات القديمة والتقسيمات التقليدية.

هذا الواقع الجديد يفرض على الثقافة العربية تحديات غير مسبوقة، تدفعها إلى أن تعيد تأمل إمكاناتها، لاكتشاف مدى قدرتها على الحركة في عالم ليس من صنعها، ولا تملك سوى مواجهته بكل متناقضاته المفروضة عليها والمؤثرة فيها. دافعها إلى ذلك حرصها على الوجود الفعال في عالم يجاور ما بين أقصى مظاهر التقدم وأقسى مظاهر التخلف، ويجمع ما بين أعلى درجات التسامح وأعنف درجات التعصب، ويفتح احتمالات الاعتماد المتبادل والعلاقات المتكافئة مقابل أشكال الاستغلال الجديدة وألوان التبعية المعاصرة، عالم تتولد من علاقاته أحلام التنوع البشري الخلاق في موازاة كوابيس الوحدة القسرية أو التوحيد الإجباري الذي يفرضه نظام عالمي جديد واحد أو وحيد.

وانطلاقاً من الوعي بهذا الوضع، وإدراكاً للتحديات التي يطرحها، أقام المجلس الأعلى للثقافة في مصر مؤتمراً قومياً كبيراً منذ عام، تحت عنوان «مستقبل الثقافة العربية». وكان الهدف منه مناقشة القضايا الأساسية للثقافة العربية، سواء في علاقة مستقبلها بحاضرها أو علاقة ماضيها بتأكيد الواعد من مستقبلها. وكان الدافع إلى اختيار هذا العنوان مرور ستين عاماً على صدور كتاب طه حسين عن «مستقبل الثقافة في مصر». وهو أول كتاب يجعل من سؤال المستقبل الثقافي موضوعاً له. ولكننا استبدلنا بسؤال المستقبل الثقافي في مصر سؤال المستقبل القومي على امتداد الوطن العربي كله، تأكيداً للمتغيرات الجذرية التي وضعت الهم القومي موضع الصدارة في علاقات الثقافة العربية المعاصرة، ووضعت الثقافة العربية نفسها في علاقة متوترة مع متغيرات العولمة.

ولم يكن من قبيل المصادفة أن وضعتنا بحوث مؤتمر «مستقبل الثقافة العربية» ومناقشاته في مواجهة سؤال الهوية مباشرة، سواء من منظور مكونات هذه الهوية وعناصرها التأسيسية، أو منظور العلاقة بين الثابت والمتغير في هذه العناصر والمكونات، ومن ثم منظور الحضور في العالم، حيث آليات المثاقفة في عالم لا يكف عن التحول في أفعال تعولمه. والواقع أن سؤال الهوية يطرح نفسه، تلقائياً، عند أي تأمل لمستقبل «الأنا» القومية، في علاقتها المتوترة بعولمة ذلك «الآخر» الذي يفرض عليها تقدمه اتخاذ موقف رد الفعل الذي تلوذ فيه الأنا بخصوصيتها، أو على الأقل تجتلي حضورها في علاقتها بغيرها الذي يفرض عليها التساؤل عن مستقبلها في عالم ليس من صنعها.

ويعني ذلك أن تحديات المستقبل الثقافي، مثل غيرها من تحديات المستقبل بوجه عام، تطرح سؤال الهوية من جديد، وتعيد صياغته بأكثر من سبيل وفي أكثر من مجال، ومن ثم تحتم إعادة النظر إلى علاقات الهوية ومكوناتها، وتمييز المتغير والثابت من عناصرها، تأكيداً لإمكانات التواصل الخلاق، وكشفاً عن احتمالات التجدد الحيوي الذي يواجه إمكانات الجمود والانغلاق. والسبيل إلى ذلك وعي نقدي لا يكف عن مساءلة نفسه في علاقته بالهوية، حين يعاين ما تحدثه المتغيرات الجذرية لعلاقات العولمة في العالم من حوله على كل المستويات، وما تخلفه هذه المتغيرات من نتائج تصل بين السياسي والاقتصادي والمعرفي في علاقات الثقافة التي يستند إليها ويسعى بها إلى الحضور في الوجود.

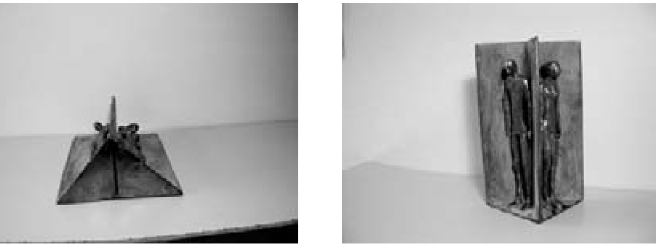
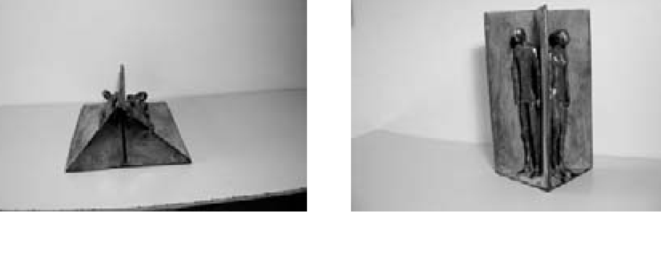
والمؤكد أن العولمة فرضت على العالم كله واقعاً نوعياً ملموساً في جدته على مستويات كثيرة، تتصل بعلاقة المتقدم بالمتخلف، المنتج بالمستهلك، الأمم الغنية بالأمم الفقيرة، فضلاً عن ما فرضته من حراك جذري عصف بالحدود التقليدية بين الأقطار في مجالات رأس المال والتقنية المتقدمة، والمعلومات المرتبطة بأدوات اتصال جديدة، وتبادل السلع التي غدت المعلومات نفسها جانباً منها، والعمالة الفنية المجاوزة للأوطان في تنقلها مع الشركات متعددة الجنسية. وما فرضته العولمة في هذه المجالات وغيرها يدفع ثقافة الأقطار المتأثرة بها إلى مراجعة نفسها في علاقتها بنتائج هذه العولمة على نحو لا يخلو من تعارض وتنافر الاستجابات.

ولعل أول ما يلحظ من هذا المنظور في ثقافتنا الحالية هو التعدد في التسمية العربية التي تترجم المقابل الأجنبي لمصطلح العولمة الذي يرجع إلى أصل إنجليزي (Globalization) شاع في الولايات المتحدة وانتقل منها إلى غيرها من الأقطار واللغات، دالاً على وضع جديد من تضافر المتغيرات الاقتصادية والسياسية والمعرفية والفكرية التي صاغت منظومة جديدة من علاقات رأس المال والقوة على امتداد العالم كله. وإلى جانب لفظة «العولمة» التي أصبحت أكثر شيوعاً من غيرها، هناك لفظة «الكوكبة» أو «النزعة الكوكبية» التي هي أقرب إلى المعنى المباشر للأصل الانجليزي الذي يشير إلى الكرة الأرضية (globe) فيفضي إلى دلالة الكوكب الأرضي، ومن ثم إلى الكوكبة والكوكبية. وهناك لفظة «الكونية» أو «النزعة الكونية». وكلاهما يفضي إلى المدى المتسع الذي يمتد ليشمل الكون بأسره في دلالة الحراك



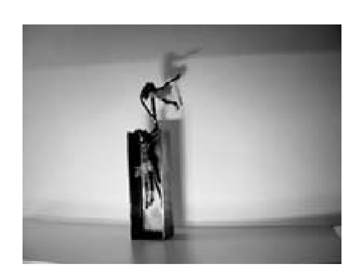


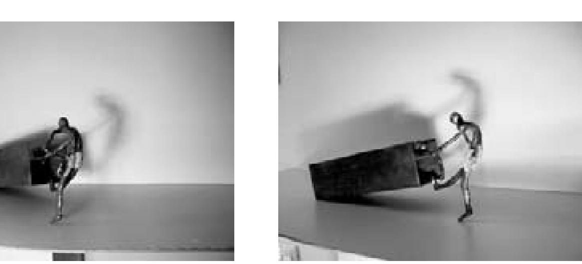


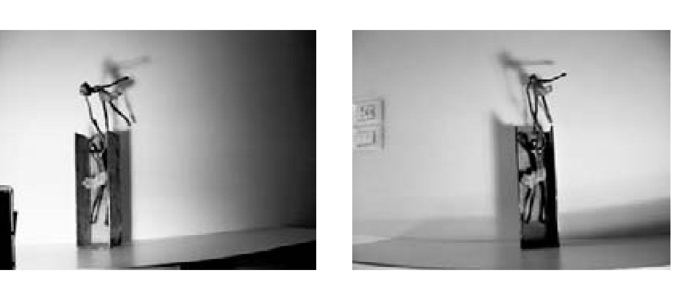













المعرفي والاتصال المعلوماتي اللذين تنطوي عليهما المنظومة الجديدة، خصوصاً في تخييلها بنوع جديد من القيم التي تشمل الكون كله. ولا تزال هذه المسميات المتعددة متصارعة بمعنى أو بآخر، في إشاراتها المتباينة إلى أصل أو مرادف أجنبي واحد، دلالة على تعدد وتعارض الاستجابات التأويلية لاتجاهات الثقافة القومية نفسها في فهم منظومة تجاوزها وليست من صنعها.

وربما كان شيوع لفظة «العولمة» دون غيرها، مؤخراً، يدل على حال التوجس الذي يشير إلى تعميم منظومتها التي لا تخلو عملية إشاعتها من نصر قسر يفرض به طرف أقوى ما يريده على بقية الأقطار، وذلك على نحو تغدو به «العولمة» العملية التي تدخل بها أقطار العالم في نظام واحد «يعولمها» داخل إطاره الشامل الذي لا يفارق مركزاً بعينه، فلا يفارق دلالة الهيمنة لأكثر من سبب. والنتيجة واحدة في مستوياتها المتعددة داخل هذا الإطار الشامل من منظور تجاوب المصالح الاقتصادية للشركات متعددة ومتعدية الجنسية، أو بواسطة التبادل المحكوم للمعلومات التي تحوّلت إلى سع جديدة ووسائل للهيمنة مع متغيرات قوى الإنتاج الرأسمالي وعلاقاته المعاصرة، خصوصاً في سياق التحولات السياسية التي أفضت إلى انهيار الاتحاد السوفيتي وسقوط الأنظمة الشيوعية التي عجزت عن تحقيق ما وعدت به. ولا تتباعد دلالة لفظة «العولمة» في معنى القسر عن دلالة لفظة «القولبة» التي يدل معناها على فرض القالب، إذ ترجع الصيغة المصدرية في اللفظتين إلى الوزن الصرفي (فَوْعَلَ) الذي لا يخلو من معنى الإجبار.

وأتصور أن دلالة القسر أو الإجبار التي تؤديها الصيغة المصدرية للفظة العولمة، حيث معنى عملية القولبة المفروضة بهدف توحيد الأنظمة القومية أو الوطنية في قالب واحد أو منظومة كبرى تشمل الكرة الأرضية بأسرها، هي دلالة لا تفارق وقائع وحقائق التبعية المحدثة التي تتخذ تجليات عصرية تماماً، وتتخفى وراء المظهر البراق لشبكات الاتصال الكونية التي تدل على واقع اقتصادي غير مسبوق من علاقات إنتاج المعرفة ووسائل توزيعها، ذلك لأنه لأول مرة في التاريخ البشري تتصدر المعلومات المواد الخام، من حيث هي مجال بالغ الحيوية لنشاط رأس المال المرتبط بأحدث صناعات العالم المعرفية وأكثرها تقدماً في تأكيد واقع مغاير من الهيمنة المحدثة.

ولذلك فرض تصاعد إيقاع عملية العولمة على الثقافة العربية أن تعيد طرح سؤال مستقبلها من منظور هذه الهيمنة المحدثة من ناحية، ومن حيث إمكانات هذا المستقبل في علاقته بنتائج شاملة ليست من صنع هذه الثقافة من ناحية ثانية، وفي ضوء المتغيرات الحاسمة التي بدأت في التسرب إلى الأدوات المعرفية لهذه الثقافة وعلاقات إنتاج معارفها من ناحية أخيرة. يؤكد ذلك ما نراه حولنا من أشكال الهيمنة السياسية الموازية لأشكال الهيمنة الاقتصادية، وما يصحب هذه الأشكال من تقويض البقية الباقية من استقلال الدول الواقعة في شراك العولمة، وذلك في موازاة تزايد إيقاع «أمركة» العالم تحت شعارات براقة عن قيم كونية واعدة. هي قيم تخييلية غير بعيدة عن أهداف الهيمنة التي تطمس الخصوصيات الثقافية والهويات القومية، بواسطة أدوات اتصال كونية متقدمة، وأجهزة مثاقفة عابرة للقارات، تدعمها فضائيات لا تكف عن البث الإعلامي الذي يؤدلج أفكار العولمة ليل نهار.

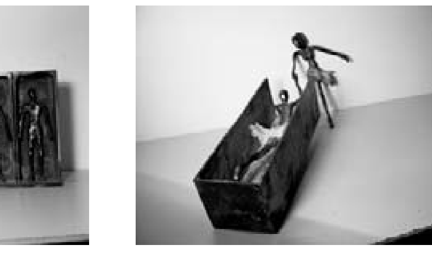
وسواء فهمنا العولمة بوصفها عملية تاريخية مستمرة ذات أبعاد جديدة من العلاقات المتجاوبة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً ومعرفياً، أي ما يقابل المتغيرات المادية التي تتضمنها الكلمة الانجليزية الأصلية Globalization، أو فهمناها بوصفها مجموعة من المفاهيم المترابطة التي تبرر المتغيرات المادية المصاحبة وتقوم بتحسين صورتها في الأفهام، أي ما يقابل الدلالة الإيديولوجية التي تنطوي عليها كلمة Globalism, فإن العولمة في كلا المعنيين تنحو إلى تأكيد العام الذي يقلل من أهمية الخاص، وتضع قيمها الثقافية الكونية موضع الصدارة بالقياس إلى قيم الثقافات الوطنية أو القومية، الأمر الذي يطرح على الفور إشكال الخصوصية ويفرض سؤال الهوية في علاقة الثقافة القومية بمتغيرات العولمة.

وليس الحافز في طرح هذا الإشكال أو فرض ذلك السؤال هو النقاش النظري الخالص على نحو ما حدث مع المذاهب الفكرية والنظريات الفلسفية التي وضعتها الثقافة القومية ولا تزال تضعها موضع المساءلة، مثل الوجودية أو البنيوية أو حتى الحداثة، وإنما تأمل متغيرات الواقع الفعلي الذي أصبحنا نعيشه، والذي يفرض شروطه على جوانب عديدة من حياتنا بالقدر الذي يفرض تحدياته على ثقافتنا. لقد تَعَوْلمنا فعلياً بأكثر من معنى، وأصبحنا طرفاً متأثراً بهذه العولمة ومتورطاً فيها بأكثر من وجه، وعلى مستويات متعددة، في مجالات يتشابك فيها الاقتصاد والسياسة والثقافة والإعلام. وذلك وضع جديد في تولده عن زمن متسارع الإيقاع، مختلف العلاقات، سواء في مدى أسئلته الجذرية التي تتطلب حلولاً استثنائية للمشكلات المستعصية، أو في تحدياته التي تتطلب نظرة أكثر جسارة إلى العقبات القائمة أو الأحلام الممكنة أو الاحتمالات الملتبسة.

ويستلزم هذا الوضع الجديد مجاوزة المكرّر من الإجابات التي لم تعد صالحة، وشجاعة الخيال الذي يكتشف خرائط عقلية جديدة لعلاقات القرية الكونية التي نعيش تغيراتها ومتغيراتها، مبرزين تأثيراتها الواقعة والمحتملة في حاضرنا ومستقبلنا. لا فاصل في ذلك بين متغيرات الاقتصاد والسياسة التي تولدت من علاقاتها المتداخلة المفاهيم الأولى للعولمة، وبين ثورة الاتصالات المصاحبة التي أفضلت إلى بدايات ما يبدو على أنه وعي كوني، أو بين منظومة العلاقات المتشابكة التي تصل عالمياً، وعلى نحو غير مسبوق، بين حركة المواد الخام والسلع المنتجة والأسواق المتشابكة ورؤوس الأموال المجاوزة للأوطان، فضلاً عن العمالة والخبرات الفنية المتعددة الجنسيات. وكلها جوانب متكاملة في آثارها التي أدّت إلى تغير السياسات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والثقافية في العالم الذي نتأثر به ولا نعرف كيف نؤثر فيه.















مواجهة العولمة

لا معنى لشجاعة الخيال التي تستلزمها مواجهة العولمة بعيداً عن النظرة العقلانية الموضوعية التي تضع «العولمة» في سياقها العالمي الذي يواجهها بما ينقضها ويكشف عن تخييلاتها في البلدان التي انبثقت منها لتغزو الكوكب الأرضي كله. ولعل أهم هذه النقائض الاتجاه الذي تتبناه دول العالم الثالث وتدعمه داخل الأمم المتحدة تعميماً، وداخل اليونسكو تخصيصاً، وهو الاتجاه الذي وجد صياغته الواعدة في تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية الذي أصدرته الأمم المتحدة منذ ثلاثة أعوام بعنوان «تنوعنا الخلاّق» تحت إشراف الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة خافيير بيريز ديكوييار. وهو التقرير الذي قام بترجمته المجلس الأعلى للثقافة في مصر ضمن المشروع القومي للترجمة، وصدر منذ أشهر معدودة في القاهرة، تأكيداً للأخطار التي تهدد التنوع البشري الخلاّق، وإبرازاً لتحديات العولمة التي تتطلب تحالفات جديدة.

وربما كان أبرز ما تؤكده نزعة التنوع الخلاق التي ينطوي عليها ذلك التقرير احترام الهويات الثقافية للشعوب، ومراعاة خصوصية كل تجربة تاريخية دون محاباة لتجربة على حساب غيرها، والتخلي عن مركزية النظرة أو أحادية التوجه، والإيمان بالحوار بين القوميات والمعتقدات والمذاهب والأنظمة والأفكار على أساس من قيمة التسامح واحترام حق الاختلاف. ومن هذا المنطلق فإن نزعة التنوع الخلاق تؤكد العلاقات المتكافئة بين الأمم والثقافات، اقتصادياً وسياسياً ومعرفياً، وذلك من المنظور الذي يضفي على الاعتماد المتبادل معنى يناقض المعاني القديمة للتبعية والاتباع، ويضيف دلالة جديدة إلى مفاهيم الاستقلال التي تتأكد بالتفاعل بين الحضارات والثقافات والدول لمواجهة المشكلات العالمية التي لا يقدر قطر واحد على حلها دون غيره. ويترتب على ذلك الإسهام في تأصيل نوع واحد من الأخلاق الإنسانية التي تجمع بين الشعوب بعيداً عن احتمالات الاستغلال والتمييز، والبحث عن إمكانات تأصيل الأبعاد المدنية للمجتمعات المختلفة بما يؤكد التفاعل لا الصراع والتسامح لا التعصب.

وأحسب أن هذه النزعة تواجه هيمنة العولمة بنوع معارض من القيم التي تنقض المركزية والتسلط بكل أشكالهما، وتتصدى لإمكانات «الأمركة» السياسية التي تصاحب بعض توجهات العولمة بما يؤكد أهمية العلاقة المتكافئة بين الأمم من منظور التنوع الخلاق. وتسعى إلى أن تستبدل بالحركة وحيدة الاتجاه لرأسمال الشركات متعدية ومتعددة الجنسية حركة مغايرة من الاعتماد المتبادل الذي ترعاه منظمات دولية لا تسعى إلى زيادة الفقراء فقراً أو الأغنياء غنى.

ولا يفارق الوعي بهذه النزعة منطق المساءلة الذي يضع لوازم العولمة موضع البحث، كاشفاً عن إمكاناتها واحتمالاتها المتعارضة، لا من المنظور الذي يرى بعداً واحداً من الظاهرة، وإنما من المنظور الذي يلمح التناقض داخل الظاهرة نفسها، ومن ثم يكشف عن إمكانات أن تنقلب بعض الوسائل على غاياتها الأولية ومقاصدها الاستهلالية، فتؤدي وظائف مغايرة ومناقضة في حالات دالة. ولا شك أن ثورة المعلومات وتقدم تقنيات الاتصال الملازمة لعمليات العولمة يمكن أن تؤدي إلى نقيض الهيمنة لو تم توظيفها بعيداً عن الاستغلال، ومن ثم إدراكها وإخضاعها لشروط مغايرة من علاقات الاعتماد المتبادل للتنوع البشري الخلاق. ولكن لا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بنوع جديد من الوعي الذي يفارق حدِّية النظرة وحيدة البعد، ونوع واعد من العلاقات بين الشعوب التي يجمع بينها رفض التلازم بين العولمة والأمركة. وكلا النوعين يفرض تحديات جديدة في تناول العولمة على مثقفي أقطار العالم الثالث الذي تهدده سلبيات العولمة أكثر من غيره بحكم ظروفه المرتبطة بتاريخ طويل من الاستغلال.

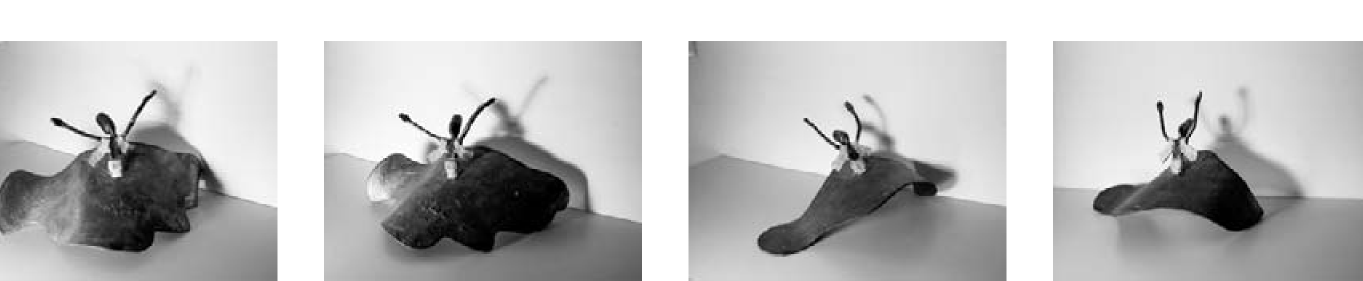
وانطلاقاً من هذه التحديات، وإعمالاً للعقل الذي يطرح أسئلة جديدة بدل الركون إلى أجوبة تقليدية، كان انعقاد مؤتمر «العولمة وقضايا الهوية الثقافية» الذي انعقد في القاهرة ما بين الثاني عشر والسادس عشر من نيسان (ابريل) الماضي، وذلك في سياق مؤتمرات سبقته إلى تناول مشكلات العولمة، وأهمها فيما أعلم خمسة مؤتمرات متعاقبة في أقل من ثلاثة أعوام، أولها ندوة «اتجاهات عولمة الاقتصاد وأثرها على الشركات والمؤسسات العربية» التي أقامتها المنظمة العربية للتنمية الإدارية في القاهرة (أيلول – سبتمبر 1996) وثانيها مؤتمر «صراع الحضارات أم صراع الثقافات» الذي أقامته منظمة تضامن الشعوب الإفريقية الآسيوية في القاهرة (10–12 آذار – مارس 1997). وبعده، مباشرة، ندوة «التطورات العالمية والتحولات المجتمعية في الوطن العربي» التي أقامها مركز البحوث العربية في القاهرة بالتعاون مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع (13 – 15 آذار – مارس 1997). ورابعها دورة «العولمة والهوية» التي انتظمت حولها بحوث أكاديمية المملكة المغربية في الرباط (آيار – مايو 1997). وخامسها ندوة مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت (كانون الأول – ديسمبر 1997) عن «العرب والعولمة». والدلالة الأولية لإلحاح موضوع العولمة على هذه المؤتمرات المتصاعدة في إيقاعها المتكرر، ولم أذكر منها إلا ما أعرف، هي دلالة لا تفارق توتر الهوية الثقافية إزاء ما تتخيله نقيضاً لها، وتشعر أنه يتضمن معنى التهديد المباشر أو غير المباشر، أو على الأقل يتحدى حضورها الخاص بوضعه في علاقة غير متكافئة مع حضور أعم أكثر غواية وتأثيراً.

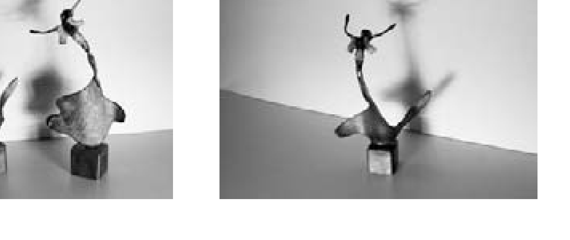
ولم يكن هدف مؤتمر المجلس الأعلى للثقافة تكرار ما قيل في المؤتمرات أو الندوات السابقة، وإنما تأكيد أهمية الوعي النقدي بنواتج العملية الشاملة للعولمة، ودراسة جوانبها المختلفة دراسة بينية، تقوم موضوعيتها على الحوار المتكافئ بين الاتجاهات والتيارات والأجيال والتخصصات المختلفة التي تجمع بين الباحثين المعنيين بالظاهرة في جوانبها المتباينة، ولم يسع المؤتمر إلى تقديم توصيات أو إجابات نهائية بقدر ما سعى إلى طرح الأسئلة الجديدة المرتبطة بالمتغيرات الجذرية في عالم العولمة الذي نعيشه بالفعل، وفتح الباب على مصراعيه لتعدد الاجتهادات والتخييلات والرؤى، ودفع الأذهان إلى البحث عن تعريفات وصياغات عقلية تساعد على دعم احتمالات خطط تفكير جديد، تفكير يمتلك الشجاعة التي يضع بها قضايا الهوية الثقافية موضع المساءلة بالقدر الذي يضع به ظواهر العولمة وعلاقاتها موضع المساءلة نفسها.

ويلزم عن هذا النوع من السعي استخدام القدرة النقدية للوعي الذي لا يتوجه بفعل المساءلة إلى اتجاه واحد بل إلى اتجاهين اثنين في آن، وذلك بقصد مناقشة قضايا العولمة بالصراحة نفسها التي تناقش بها قضايا الهوية. يؤكد ذلك إدراك أن الظاهرة الواحدة في تعقدها وتعدد علاقاتها يمكن أن تتضمن نقيضها أو تفضي إليه، وأن الفارق كبير بين نقد الثقافة الوطنية والتهوين من شأنها. والأمر الأخير بالغ الأهمية في مواجهة بعض الحذرين من دعاة الثقافة الوطنية، أولئك الذين ينتهي بهم الإفراط في الحذر إلى التصلب الذي يؤدي إلى رفض وضع هذه الثقافة موضع المساءلة كما لو كانت كياناً متعالياً










لا يقبل النقد. وإزاء الأثر السلبي لإفراط هؤلاء وخوفهم البالغ على الثقافة الوطنية ينبغي أن يؤكد المرء الفارق بين فعل نقد الثقافة الوطنية واتهامها. فعل النقد هو الحركة الجسورة للعقل الذي يضع خطابات الثقافة الوطنية موضع المساءلة في تعددها وتعارضها، وعلى رأسها الخطاب الأصولي التسلطي)أياً كان مسماه(الذي ينغلق بالثقافة الوطنية على نفسها، وينظر نظرة الأعلى إلى الأدنى لكل ما يغايره، متوهماً امتلاك اليقين المطلق: ماركسياً أو قومياً أو دينياً. والخاصية البارزة في هذا الخطاب الأصولي. هي خاصية رد الفعل الدفاعي الذي ينقلب إلى عصاب يلوذ فوراً بوهم المؤامرة التي يتخيلها تسعى إلى تشويه النقاء الخالص للهوية والنيل منها، فينتهي الأمر بهذا الخطاب إلى الفض المطلق لكل ما يأتي من خارج الثقافة الوطنية بزعم الدفاع عنها. وإذا كان الوعي النقدي قادراً على أن يضع نفسه موضع المساءلة، كي يحرر نفسه من أوهامه الذاتية، فإنه قادر على نقد خطابات العولمة والتمييز بينها في الوقت الذي ينقد خطابات الثقافة الوطنية ويمايز بينها، تحريراً للهوية الثقافية من احتمالات الاتباع، وتحريراً للواقع من مخاطر التبعية.

وإذا كان عنوان مؤتمر «العولمة وقضايا الهوية الثقافية» يضع الخصوصية إزاء العمومية، والهوية القومية في موازاة العولمة من حيث هي نسق شامل من العلاقات الاقتصادية والسياسية والمعرفية المتشابكة، فإن الدافع إلى ذلك لم يكن التسليم المسبق بثنائيات متعادية متصارعة على نحو مطلق، وإنما بحثاً عن الممكنات والاحتمالات والتوقعات، وكشفاً عن التعارضات الواقعة داخل كل طرف من أطراف الثنائية: العولمة/الهوية. وفي الوقت نفسه، تعريفاً بالعملية التاريخية التي أصبحنا طرفاً فيها، وإبرازاً لنتائجها التي أخذت تؤثر فينا، وتسليطاً للضوء على ما يؤكد خصوصيتنا الثقافية التي لا تتعارض مع انتمائنا إلى ثقافة العالم الإنسانية كلها. والقصد في ذلك هو تأكيد الهوية الثقافية في موازاة العولمة أو مواجهتها، ولكن بما لا يقصر النقد على العولمة دون الهوية، أو العكس، وبما ينطلق من منظور الإبداع الذاتي الذي يؤسس مقاومتنا لشروط الاتباع التي هي الوجه الفكري من التبعية، كما يؤسس رفضنا لشروط التبعية التي هي المعادل الاقتصادي السياسي للاتباع الفكري.

وأتمثل في ذلك ما قاله مفكرون آمنوا بالتنوع البشري الخلاق، من أمثال جاك ديلور الذي ذهب إلى أن العالم قريتنا التي إذا شب الحريق في أحد بيوتها، تعرضت الأسقف التي تظللنا جميعاً للخطر، وأنه إذا حاول أحدنا أن يبدأ في إعادة البناء فلا معنى لجهوده بعيداً عن التضامن الذي هو سمة العصر ودافع كل فرد منا على تحمل مسؤوليته العامة. وأتمثل كذلك ما دعا إليه المهاتما غاندي حين قال: لا أريد لبيتي أن تحيط به الأسوار من كل جانب إلى أن تسد نوافذه، وإنما أريد بيتاً تهب عليه بحرية تامة رياح ثقافات الدنيا بأسرها، لكن دون أن تقتلعني إحداها من الأرض. وأضيف إليهما ما حلم به كارلوس فوينتس حين قال: أثبتت الرأسمالية والاشتراكية عجزهما المشترك عن إنقاذ أغلبية شعبنا من براثن البؤس... ولذلك فإن السؤال هو: هل هناك حل آخر، حل ينبع من داخلنا؟ أليس لدينا من التقاليد والخيال والإمكانات الفكرية ما يمكننا من صياغة نماذج إنمائية خاصة بنا، تتوافق مع ماضينا وحاضرنا وما نتطلع إلى الوصول إليه؟

والشاهد في هذه الأقوال التي أتمثل بها أن الجذور العميقة المفتوحة فروعها على الريح هي أصول هويتنا التي نبدأ من نقدنا لها حوارنا مع التحديات المعاصرة التي تأتي العولمة على رأسها. ويعني ذلك أننا نبدأ من الهوية، لا على سبيل الاتباع أو التقليد وإنما على سبيل الإبداع والابتكار، واضعين إياها موضع المساءلة، سواء في علاقتها بالحركة المتحولة لحاضرنا أو الحركة الممكنة لمستقبلنا. يدفعنا إلى ذلك أننا نبدأ من مساءلتنا إياها تجديدنا لحضورها الذي يفترض أن يكون حضور صيرورة حيوية متواصلة تنطوي على إمكان المناقلة بين المتغيرات والثوابت، ولكن بما يبقى على الأصول المائزة للهوية نفسها ولا يتناقض مع حيوية تجددها أو تغيرها، فالهوية ليست كياناً دائم الثبات، متأبياً على التغير، معانداً التطور أو التحول، وإنما هي في حركتها التي تسمها بالإيجاب حال متجدد من الحضور العلائقي الذي لا ينغلق على نفسه أو يتحجر حول ثوابته.

ويحثنا على هذا النوع من مساءلة الهوية الإيمان بالعقل الخلاق الذي يضع نفسه قبل غيره موضع المساءلة، والانحياز إلى المساواة التي لا تعرف التمييز المتعصب بين ثقافات الأمم بعامة أو ثقافات الشمال والجنوب بخاصة. ودليلنا التسامح الذي يؤسس للحوار بين الحضارات. وأملنا أن تنقضي أزمنة التسلط والتمييز وأشكال الاستغلال الجديد، خصوصاً بعد أن تعلمت شعوب العالم الثالث الدفاع عن حقوقها في الوجود المتكافئ الذي تؤكده قيم التنوع البشري الخلاق. ويقيننا أنه ما من أمل في سلام البشرية ما ظلت حضارة من الحضارات أو ثقافة من الثقافات أو أمة من الأمم أو جماعة من الجماعات تمارس قهراً سياسياً، أو إرغاماً فكرياً، أو استغلالاً اقتصادياً، على غيرها من الحضارات أو الثقافات أو الأمم أو الجماعات، فمستقبل البشرية الواعد مرهون بالاحترام المتبادل للاختلاف وتنوع الاجتهادات، والتخلي عن رواسب التمييز العرقي أو التعصب المذهبي، ومواجهة الأشكال العولمية الجديدة من الاستغلال الاقتصادي المرتبط بسطوة رأس المال التي تجاوز الجنسيات والأوطان، وتعصف بحدود الدولة الوطنية واستقلالها. وغير بعيد عن ذلك تأكيد أهمية التسليم بأن إنكار الخصائص الثقافية أو الحضارية لشعب من الشعوب، تحت أي شعار أو مسمى براق، إنما هو نفي لكرامة هذا الشعب وكرامة الإنسانية جمعاء.

ويتجسّد الاقتناع العميق بهذه المبادئ في السعي إلى تأكيد عالم واعد بتنوعه الخلاّق وعلاقاته المتكافئة، عالم بشارة مستقبله هي المعرفة الانسانية التي تعمر بالتسامح، وتتقدم بالتعاون، وترتقي بالاعتماد المتبادل، فلا تعرف الانحياز إلى الشرق أو الغرب، بل الانحياز إلى تقدم الإنسان في كل مكان وحرية العقل في كل ثقافة. وما أشبه تلك المعرفة في معناها الحضاري الذي يجاوز منبعه إلى مصبه بذلك «البرق» الذي تحدث عنه ابن عربي الشاعر الصوفي الأندلسي، في ديوانه ترجمان الأشواق، عندما قال منذ ثمانية قرون على الأقل:

رأى البرقَ شرقيا فحنَّ إلى الشَّرْق ... ولَوْ لاحَ غَرْبِيّاً لحَنَّ إلى الغَرْبِ
فإنَّ غرامي بالبروقِ وَلِمْحها ... وليسَ غَرَامي بالأَماكِنِ والتُّرْبِ

العالمية والعولمة

أتصور أن نزعة «عالمية الأدب» في تجلياتها المعاصرة الغالبة، وفي علاقة الحبل السُّري التي لا تزال تصلها بنزعة المركزية الأوربية – الأمريكية، وجدت ما يدعمها في صعود العولمة التي أخذت تكتسح الكوكب الأرضي، فارضة عهداً جديداً من الهيمنة التي تتخفى وراء شعارات براقة وأقنعة مخادعة. ولذلك أخذت العلاقة بين الاثنتين تكتسب طابع التفاعل اللافت في المجال الثقافي للفترة الأخيرة، خصوصاً في دائرة تبادل التأثر والتأثير، ومن ثم مناقلة الصفات التي تدني بالطرفين إلى درجة من القرب الذي يكاد يشبه الاتحاد. وتتصل أولى علامات ذلك بالهدف المشترك الذي لا يخلو من معنى التنميط المفروض أو التوحيد القسري الذي يدني بالمختلفات إلى وضع من التشابه الذي هو إعادة إنتاج متكررة لمركز واحد مهيمن. ولا يختلف هذا الهدف في حالتيه، سواء من منظور العولمة من حيث هي عملية Globalization تمارس فعلها في الواقع الذي نعيشه، أو من حيث هي نزعة Globalism لا تفارق مفاهيم بعينها تنصرف دلالاتها إلى تأصيل هذا الفعل.

وقد سبق لي إيضاح العولمة من حيث هي عملية، وذلك على أساس أنها الفعل المتصاعد لتوحيد وتنميط وقولبة الكوكب الأرضي كله في المجال الاقتصادي الذي يفرض نفسه على بقية المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية. ويحدث ذلك بواسطة الشركات متعددة الجنسيات Multinational ومتعدية الجنسية Transnational, جنباً إلى جنب المؤسسات المتآزرة مثل منظمة التجارة العالمية، فضلاً عن ما يدعمها من مواثيق واتفاقات دولية تفتح الأبواب لعملية التوحيد والتنميط، وتحافظ على المعدلات المتسارعة لاطراد عملية العولمة الاقتصادية. ونتيجة هذه العملية تقليص دور الدولة الوطنية بمعانيها المتعارف عليها، وتحويل اقتصادها الوطني إلى اقتصاد مغرق في التبعية، وتهديد الاستقلال السياسي باكتساح الحدود التي تعوق حركة الاقتصاد العولمي وشمول نفوذه.

أما نزعة العولمة Globalism فهي – كما سبق أن أشرت – الفكر الذي يبرر عملية العولمة Globalization ويشيعها ويؤكدها في الأذهان، مُنَظِّراً لها بما يخايل سلامتها وصحة منطلقاتها، ومبقياً عليها بما يقرنها بوعود براقة عن زمن واعد بإنسانية واحدة متحدة، ويعزز غوايتها بالدعوة إلى ثقافة كونية صاعدة، ثقافة تعبر على التنوع والخصوصية والقومية والوطنية والقطرية والإقليمية، متجاوز ذلك كله في دعوتها إلى منظومة فكرية متجاوبة، أشبه ما تكون بعقيدة كونية عابرة للقارات، وسائلها أدوات الاتصال الحديثة وعلى رأسها الإنترنت. وترتبط نزعة العولمة من هذه الناحية في توجهها الغالب بمرحلة تاريخية متعينة. هي مرحلة صعود عملية العولمة التي هي أحدث مراحل الرأسمالية العالمية، وأكثرها حداثة، أو ما بعد حداثة، أو حتى ما بعد البعد من الحداثة.

وتوازي عملية العولمة عملية مماثلة ترتبط بالفهم السائد لعالمية الأدب، تحديداً من حيث هو فهم ينطوي على تسليم ضمني بالعملية التي تحيل أدباً بعينه، ينتسب إلى مكان وزمان متعينين، إلى أدب (عالمي؟!) يجاوز حدود زمانه السياسي ومكانه الاقتصادي. وبقدر انتساب هذا الأدب إلى دائرة من دوائر الجغرافيا السياسية، ينظر إليها بوصفها مركز غيرها من الدوائر، فإن أعمال هذا الأدب تتحول – بعد تأويلها – إلى نماذج عليا تتحول، بدورها، إلى إطار مرجعي للحكم باستحقاق صفة العالمية. ولا تخلو هذه العملية من معنى التنميط القسري الذي يهدف إلى قولبة كل الإبداعات الأدبية في قالب واحد، هو القالب المصنوع على شاكلة نماذج المركز.

هذا المعنى هو وجه الشبه الذي يصل بين العالمية والعولمة في الدلالة المتجاوبة للقولبة، سواء قولبة اقتصاد الكوكب الأرضي كله في منظومة واحدة تعولمه، وتستبعد غيرها من المنظومات المناقضة، أو قولبة أدب العالم كله في منظومة واحدة يستحق معها صفة العالمية، وتحول دون غيرها من المنظومات واستحقاق الصفة التي تعني القيمة الموجبة. ولذلك يمكن الحديث عن عنصر تكويني مشترك في عمليتي العولمة Globalization والعالمية universalization, من المنظور نفسه الذي يصل نزعة العولمة Globalism ونزعة العالمية universalism في الغاية المتحدة التي تدني بطرفيها إلى حال من الاتحاد.

هكذا، تغدو العالمية الأدبية – من حيث هي عملية – قرينة العمل على مجاوزة أعمال أدبية بعينها دائرتها الجغرافية أو لغتها الأصلية، وتحويلها بواسطة الترجمة، أو حتى بدون الترجمة، إلى أعمال مقروءة أو معروفة في العالم كله، على تعدد لغاته وهوياته السياسية وتكويناته العرقية، بوصفها الأعمال النموذجية التي تتضمن من أوجه القيمة الأدبية والإنسانية ما يفرض على الجميع اتّباعها للاتصاف بصفة العالمية. ويتدعم هذا الفعل بتأصيل نظري أو تبرير عقلاني يقرن أوجه القيمة الأدبية والإنسانية بنوع من التراتب الذي يجعل من المحلي أدنى من العالمي، والخاص أقل من العام، واصلاً بين العالمي العام وتصوير طبيعة إنسانية ثابتة الملامح، ومواقف بشرية لا تفارق في نموذجيتها دائرة جغرافية سياسية بعينها. وينتج عن ذلك صياغة منظومة معيارية لا تخلو من معاني الإطلاق والتعميم والفرض والجبر، منظومة تتحول في الممارسة إلى ما يشبه المسلمات التي تتحول، بدورها، إلى ما يشبه العقيدة العابرة للقارات، سواء في سعيها إلى تأكيد القولبة التي تنفي الخصوصية وتقصي المغاير المختلف عن قالب النموذج الثابت، أو في انتسابها إلى مركز بعينه تخلع ملامح صورته – أو تفرضها – على كل ما ترى فيه إيجاب القيمة وشرف الانتساب إلى الإنسانية التي تصوغها على شاكلة هذا المركز.

ويعني ذلك تماثل دلالة الهيمنة في عمليتي العالمية والعولمة من ناحية، وفي النزعتين المنتسبتين إلى كلتا العمليتين من ناحية ثانية. وهما النزعتان اللتان تتداخلان على أساس ما تقوم به كلتاهما من تبرير أو تخييل بمصداق الفعل الذي تقوم به كل عملية على حدة، خصوصاً حين تنهض كل عملية بمهمة تنميط المختلفات وتوحيد المتباينات في قالب واحد مفروض على جميع الأطراف الأضعف في القوة والتأثير. ودليل ذلك مبذول فيما يمكن أن نلاحظه من أن العولمة – في تجليات هيمنتها – تدعم نزعة المركزية الأوربية – الأمريكية التي يلازمها مفهوم عالمية الأدب الغالب إلى اليوم، وذلك في سياق التطور الرأسمالي المعاصر الذي اقترن بصعود الشركات المتعدية والمتعددة الجنسية. أضف إلى ذلك ما يمكن أن نلاحظه – بالقدر نفسه – من تماثل المخايلات التي تتسع بمدى الهيمنة، في انتقالها من المجال الاقتصادي إلى غيره من المجالات المتأثرة به أو المؤثرة فيه على أنحاء مباشرة أو غير مباشرة، خصوصاً حين تتشابه نزعة عالمية الأدب مع نزعة العولمة في تأكيد أولوية اللغة الإنجليزية بوجه خاص بوصفها مدخلاً لا غنى عنه في الدخول إلى تقدم العالم الصاعد للعولمة، أو الاتصاف بالعالمية التي أصبحت صفة من صفات العولمة. شأن اللغة الإنجليزية في ذلك شأن الوسائط الجديدة في تكنولوجيا الاتصالات المتقدمة التي اقترنت – فيما اقترنت – بالنشر الإلكتروني والترجمة الآلية والبريد الإلكتروني والتواصل عن طريق الإنترنت، ومن خلال شبكة اتصالاته التي أتاحت طرزاً جديدة من تبادل المعلومات أو التحاور الفوري العابر للأقطار والقارات بواسطة اللغة المهيمنة أولاً، وحسب شروط من يملك هذه الشبكات ويتحكم في كيفية استخدامها ثانياً.

والنتيجة هي تحول نزعة عالمية الأدب في تجلياتها الأحدث إلى ما يمكن أن نصفه أنه عولمة أدبية. أقصد إلى عولمة تتسلح بوسائط العصر التكنولوجية المقترنة بثورة الاتصالات غير المسبوقة التي أحالت الكوكب الأرضي إلى قرية كونية صغيرة، مستخدمة اللغة الملازمة لمركز القوى الأول في اتصالات العولمة الاقتصادية التي فرضت هذه الثورة، وذلك لكي تقوم – هذه العولمة الجديدة – بفعل قولبة الإبداع الأدبي نفسه، وتصعيد النموذج الإبداعي المحتذى ذاته، وتثبيت دائرة المركز الثقافي التي تحرك قطبها إلى



الولايات المتحدة في المتغيرات الذاتية للدائرة المركزية. وذلك وضع ترتب عليه استخدام مفردات أكثر عصرية وأكثر غواية بدوالها التي تخايل دلالاتها بثقافة كونية آتية بالمعجزات الكوكبية، ثقافة لا تعرف التمييز ولا التمايز بين الشعوب والإبداعات التي أصبحت تتواصل – عبر الإنترنت – على نحو غير مسبوق في تاريخ البشرية كلها، وبما يجعل منها جميعاً سمفونية بديعة التناغم في إشارة كل حركة من حركاتها إلى المركز النغمي نفسه.

ويدخل في علاقة تبادلية مع هذا الوضع الدور المتقدم المستفيد من ثورة تكنولوجيا الاتصالات، وهو الدور الذي تقوم به أجهزة الإعلام الأوربي – الأمريكي في تسليط الضوء على هذا الأدب أو ذاك من آداب الكوكب الأرضي، وذلك في مسارات لا يفارق فيها الضوء مصدره في قطب المركز، ذلك الذي يتحكم في توجيه أجهزة إعلامه بوسائل مباشرة وغير مباشرة لتسليط الضوء على ما يريد، وبالكيفية التي يريد، والتي تخدم مصالحه وتوجهاته بالدرجة الأولى. وينتج عن ذلك تمركز الأضواء الإعلامية على آداب دائرة المركز في المحل الأول، كل في موضعه من التراتب الذاتي لمكونات الدائرة، وبما يمايز بين هذه الآداب وآداب الهوامش التي لا تنال القدر نفسه من الضوء الإعلامي. أعني تلك الآداب التي لا يتم تقديمها في الأغلب إلا بما يؤكد هامشيتها، أو حتى بما يؤكد غرائبيتها التي لا تجد من يدفعها، خصوصاً أن الأقطار التي تنتسب إليها هذه الآداب لا تمتلك أجهزة إعلام قوية أو مؤثرة، تسهم في تعديل ميزان القوى الإعلامي الذي يميل إلى غير صالحها على نحو فادح أو فاجع، وسبب ذلك أن هذه الأقطار لا تستثمر في الإعلام ما تستثمره دول المركز الأوربي – الأمريكي.

يؤكد ذلك من المنظور العربي، على سبيل المثال، ما كشف عنه جهاد الخازن في مقاله اليومي «عيون وآذان» في جريدة «الحياة» (السبت 15 كانون الثاني – يناير 2000) من أن دخل وسائل الإعلام العربية كلها في السنة هو 1,5 بليون دولار، وهي الحصة العربية من الدخل الإعلاني للإعلام العالمي الذي يبلغ 360 بليون دولار في السنة، الأمر الذي يدل على أن نفوذ وسائل إعلامنا كافة لا تزيد على ثلث واحد في المئة من الإعلام العالمي، وربما كانت مكانتها أقل من هذا الثلث من الواحد في المئة. وأياً كانت أسباب تدنّي هذه النسبة، وارتباطها بأحوال الأوطان العربية التي ينتسب بعضها إلى العالم الثالث وبعضها الآخر إلى العالم الرابع، فإنها نسبة تعكس تراتب علاقات القوى السياسية الاقتصادية في الكوكب الأرضي، وهو تراتب لا ينفصل عن تراتب علاقات المثاقفة وتبادل الخبرات الأدبية، ومن ثم وسائل ترويج الأعمال الأدبية وطرائق تسويقها والإعلان عنها أو الإعلام بها.

وإذا كان الأكثر قدرة على الاستثمار المالي في الإعلان هو الأقوى إعلامياً، ومن ثم الأكثر تأثيراً في صياغة وتوجيه رأي كوكبي عام عابر للأقطار والقارات، خصوصاً في زمن الفضائيات وتقنيات الاتصالات التي نسفت الحواجز والحدود التقليدية، فإن هذا الأقوى إعلامياً هو الأكثر إسهاماً في صنع الصور والتمثيلات الرائجة للإبداعات التي يشيعها في كل مكان، ويفرضها على كل الثقافات، هادفاً إلى تشكيل نمط ثقافي مهيمن، يتقبله الجميع بوصفه النمط الوحيد الممكن والنموذج الواجب الاحتذاء. ويترتب على ذلك إطار مرجعي ثابت في هيمنته التي تفضي إلى تكوين ذوق جمالي، لا ينشغل – في تقولبه – بالتنوع الإنساني، ولا يرى سوى تجليات النماذج العليا الوحيدة للمركز الذي لا يكف عن مخايلته أو أدلجته. وذلك وضع يلزم عنه تقليص إمكانات التنوع الخلاق الذي لا يتحقق إلا بالتعدد اللانهائي لنماذج الإبداع التي لا تعرف مبدأ النماذج العليا الوحيدة – أو وحيدة المركز – التي تفرض على الجميع احتذاءها في كل مكان وزمان. ولا أحسبني في حاجة إلى تأكيد أن إشاعة فكرة الاحتذاء نفسها، ولو على نحو ضمني، هي إسهام في القضاء على إمكانات الإبداع الذاتي الذي لا بد أن تتميز به كل ثقافة من ثقافات الشعوب التي لا تكتسب أصالتها الخلاقة أو حضورها في التاريخ وبالتاريخ إلا بنقض هيمنة المركز الثابت في داخلها أو خارجها.

هكذا، يمكن القول إن عملية التنميط الثقافي أو القولبة الثقافية التي تتضمنها المفاهيم السائدة عن عالمية الأدب هي الوجه الملازم لعملية التنميط الاقتصادي أو القولبة الاقتصادية للعولمة التي تفرض منظومة اقتصادية بعينها على كل الدول، وذلك بعد تكبيلها بمجموعة من المنظمات والقوانين التي تستبقي الدول الفقيرة أو النامية داخل منظومة الهيمنة المفروضة. وإذا كانت عملية العولمة – من هذا المنظور – تؤدي إلى نوع من التبعية الجديدة المقترنة بالاستغلال الفعلي للشعوب، مستعينة على تحقيق ذلك بإيديولوجيتها الخاصة المتمثلة في نزعة العولمة، فإن العملية التي يغدو بها الأدب عالمياً، حسب التصورات التي لا تزال شائعة عن العالمية الأدبية التي غدت عولمة أدبية، تؤدي إلى الاتباع الذي هو الوجه الفكري من التبعية، وذلك في مدى التنميط الثقافي الذي يغدو، بدوره، فعلاً من أفعال الهيمنة.







تنوعنا الخلاق

يحمل التقرير الذي أصدرته اللجنة العالمية للثقافة والتنمية سنة 1995 عن الأمم المتحدة عنوان «تنوعنا الخلاق» وهو عنوان يكشف عن منزع جديد في فهم الثقافة الإنسانية من منظور النزعة الكوكبية الوليدة التي كانت بمثابة الإطار المرجعي للتوجه الغالب على أبواب التقرير الذي اتخذ شكل الكتاب. ولذلك تحمست لترجمة التقرير ضمن المشروع القومي للترجمة الذي يشرف عليه المجلس الأعلى للثقافة في جمهورية مصر العربية، إدراكاً لأهمية تقديم بعض التجليات الإيجابية لهذه النزعة إلى القارئ العربي الذي لم تتضح له أبعادها الإنسانية المتعددة. واستجاب إلى حماستي الزملاء والأصدقاء الذين قاموا بترجمة أبواب الكتاب إلى اللغة العربية، وبذلوا جهداً يستحق التقدير والإشادة.

والواقع أن التنوع البشري الخلاّق هو مبدأ الفعل الابتكاري في الثقافة التي تتوثب بعافية الحرية، وتشيع معاني التسامح وحق الاختلاف واحترام المغايرة، ولا تنفر من إعادة النظر في تقاليدها، لأنها تنطوي على الوجه الداخلي الذي يحول بينها والركون إلى المعتاد أو السائد. ولا يتحقق مبدأ الفعل الابتكاري في مثل هذه الثقافة إلا بحلول استثنائية للمشكلات المستعصية ونظرة أكثر جسارة إلى العقبات القائمة. ويستلزم ذلك مجاوزة التناقضات القديمة، والإسهام الحواري المتكافئ في رسم خرائط عقلية جديدة تتأسس بها علاقات النزعة الكوكبية الوليدة.

ولا تهدف هذه النزعة، إلى تسلط أمة على أمة، أو سيادة ثقافة على أخرى، فيما نعرفه من وعودها الموجبة حتى الآن، فقد مضت أزمنة التسلط والتسيد منذ أن تعلمت الشعوب الدفاع عن حقوقها في الوجود المتكافئ الذي تؤكده معاني الحرية والعدالة والمساواة، وإنما تهدف إلى احترام الاختلاف بوصفه سبيلاً للاتفاق، والاعتراف بالتباين بوصفه دليلاً على العافية، وتأكيد أنه ما من أمل في سلام البشرية ما ظلت حضارة من الحضارات أو ثقافة من الثقافات أو أمة من الأمم تمارس قهراً سياسياً أو فكرياً أو أخلاقياً على غيرها من الحضارات أو الثقافات أو الأمم بدعوى أن الطبيعة والتاريخ ميزاها على غيرها بما لا يمتلكه سواها، فمستقبل البشرية مرهون بالاحترام المتبادل، والتخلي عن رواسب التمييز العرقي أو التعصب المذهبي، والتسليم الذي لا رجعة فيه بأن إنكار الخصائص الثقافية أو الحضارية لشعب من الشعوب إنما هو نفي لكرامة هذا الشعب وكرامة الإنسانية جمعاء.

ويعني ذلك احترام الهويات الثقافية لكل شعب من الشعوب بالقدر نفسه، ومراعاة خصوصية كل تجربة تاريخية دون محاباة لتجربة على حساب غيرها، والتخلي عن مركزية النظرة أو أحادية التوجه، والإيمان بالحوار بين القوميات والمعتقدات والمذاهب والأنظمة والأفكار دون تمييز بين أغلبية وأقلية، أو شمال وجنوب، أو عالم أول وعالم ثالث، أو أغنياء وفقراء، ومن ثم الاعتراف بمنطق السؤال الذي طرحه كارلوس فوينتوس حين قال:)لقد ثبت عجز كل من الرأسمالية والاشتراكية عن رفع البؤس عن غالبية شعبنا. ولذلك فالسؤال الثقافي الذي يجب أن نسأله هو: هل هناك حل آخر خاص بنا؟ أليس لدينا في تراثنا وخيالنا ورصيدنا الفكري والتنظيمي ما يدفعنا إلى تطبيق نماذجنا الخاصة للتنمية بما يتفق وهويتنا وحسب طموحنا وآمالنا؟(

ومن هذا المنطلق، فإن النزعة الكوكبية في ملامحها الإيجابية نزعة تبدأ من الإيمان بعلاقات متكافئة بين كل أمم الكوكب الأرضي الذي تحوّل إلى قرية كونية بالفعل. وذلك إيمان لا يفارق معنى الاعتماد المتبادل بين الأمم والشعوب من حيث هو معنى يناقض المعنى القديم للتبعية وينقضه، مضيفاً دلالة جديدة إلى مفهوم الاستقلال الذي يتأكد بالتعاون المتبادل بين الحضارات والثقافات، وذلك لمواجهة المشكلات العالمية الكبرى التي لا يقدر على حلها قطر بعينه أو دولة بمفردها، مثل مشكلات البيئة أو الإرهاب أو التغيرات الجذرية في الخارطة الديموغرافية لسكان الكوكب الأرضي، فلأول مرة في التاريخ، وبعد سنوات قلائل، لن تعيش أغلبية سكان العالم على الزراعة في الريف بل في المدن. وهو أمر له نتائج بالغة الأهمية في العلاقة المتبادلة بين البيئة والتقنية والثقافة. ويترتب عليه وعلى غيره من المتغيرات الجذرية المماثلة حتمية مشاركة كل الأقطار والأمم في صياغة البدايات الحقيقية لحقبة جديدة من تاريخ البشرية، والإسهام في تأصيل نوع جديد من الأخلاق العالمية، والبحث عن مواصفات جديدة لشروط مدنية سمحة، تهدف إلى تأصيل معاني التنوع البشري الذي يقوم على التفاعل لا الصراع، وعلى الحوار بين أطراف متكافئة وليس بين أطراف متراتبة في علاقات الهيمنة والتسلط والتبعية التي هي الوجه الملازم للاتباع.

وهذا الكتاب الذي يسعدني تقديم ترجمته إلى اللغة العربية ينطلق من أسئلة أساسية كان لا بد من إعادة طرحها، أسئلة عن العوامل الثقافية والاجتماعية التي تؤثر على التنمية في عمومها، وعن التأثير الثقافي للتنمية الاجتماعية والاقتصادية في خصوصها، وعن العلاقة بين الثقافات وأنماط التنمية، وعن كيفية ربط مكونات الثقافة التقليدية بالتحديث، وأخيراً عن الأبعاد الثقافية للرفاهية الفردية والجماعية. والمنطلق في الإجابة عن هذه الأسئلة نهج جديد من الوعي بحجم القضايا الثقافية التي تعوق التنمية البشرية، تأكيداً لما قصد إليه خافيير بيريز ديكوييار حين قال، في تقديم للكتاب، إن الثقافة تشكل فكرنا وتحكم سلوكنا، وإنها طاقة الجماعات والمجتمعات وروحها في مختلف معاني التمكين والمعرفة وقبول الاختلاف الذي يعني الاعتراف بالتنوع والتعددية. وإذا كانت الثقافة وراءنا وحولنا وأمامنا كما يقول كلود ليڤي شتراوس، فإن علينا أن نتعلم كيف نتيح لها فرصة أن تقودنا إلى التعايش والتعاون وليس الصدام أو الصراع.

وحين نترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، ضمن المشروع القومي للترجمة، فإننا نحقق غاية من غايات هذا المشروع وهي فتح أفق جديد من الوعي الثقافي للقارئ العربي، وإتاحة الفرصة لهذا القارئ كي يغدو طرفاً في الحوار الدائر في العالم كله، الحوار الذي يتعلق بوعود المستقبل الذي ينبني على احترام التنوع والتعددية، والذي يقوم على تفعيل الدور الثقافي في عملية التنمية الشاملة في كل مكان من العالم. ويعني ذلك أننا نتجاوب مع ما قصد إليه الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة، حين وضع الثقافة في قلب خطط التنمية الشاملة، وحين أولى التنمية الثقافة ما تستحقه من العناية والاهتمام، بوصفها مفتاح المستقبل الذي يحمل وعود التنوع البشري الخلاّق.

ولذلك فإننا نسعى بترجمة هذا الكتاب إلى الإسهام في إشاعة مجموعة من الأفكار الإيجابية التي وردت فيه، خصوصاً الأفكار التي تصل بين التنمية وسياقها الإنساني الثقافي. أقصد إلى ذلك السياق الذي يؤكد أن التنمية الاقتصادية لا معنى لها ما لم تصبح جزءاً من ثقافة أي شعب، وأن الثقافة لا يمكن اختزالها لكي تصبح مجرد عامل مساعد للنمو الاقتصادي، وأن النظرة التي تعزل الاقتصاد عن الثقافة إنما هي نظرة قاصرة عاجزة عن أن تدرك الترابط الوثيق بين جوانب الحضور الإنساني وأنشطته المتباينة. وتلك أفكار تتجاوب مع احترامنا لكل الثقافات المفتوحة على إمكانات المستقبل الواعدة، تلك التي تتميز بالتسامح مع الآخرين، وتحترم الحرية بوصفها الشرط الأول لمعنى التنوّع الخلاّق، وترى في الحرية الفكرية ضماناً للحرية في كل مجال من مجالاتها التي لا تنقسم أو تتجزأ أو تنفصل.

ويغدو لهذا الكتاب معناه المتميز في عالمنا العربي حين يؤكد أن التنمية الاقتصادية مآلها الفشل إذا صاحبتها ثقافة تقوم على القهر والقسوة والتعصب، وحين يربط القهر بالتمييز بين المواطنين على أساس من جنس أو دين أو عقيدة أو طائفة، ويربط القسوة بألوان الظلم السياسي والاجتماعي الذي يسلب الإنسان حقوقه الطبيعية من حيث هو إنسان. وأخيراً، حين يربط التعصب بنقائض المجتمع المدني، وكل ما يقضي على معنى التسامح الذي يتأسس به مبدأ التنوع البشري نفسه. وتتجاوب دلالة هذا الربط مع واقعنا العربي بوجه خاص حين نصل سياقات القهر والقسوة والتعصب بالخلل الناشئ عن المسافة الكبيرة بين حركة التحديث متسارعة الإيقاع والثبات الذي تأبى أن تفارقه قيم التقاليد الجامدة. وهو الخلل المترتب على ما يفرضه تدافع التغير من تحولات مربكة، وما يولده من أنواع العداء للقيم الجديدة التي يحملها التحديث ضمن ملامح وجهه الفكري والإبداعي: الحداثة.

وأتصور أن المثقف العربي لا بد أن يتوقف طويلاً عند ما يشير إليه هذا الكتاب من وجود وحدة كامنة في تنوع الثقافات الإنسانية، وقيام هذه الوحدة على أخلاق عالمية مقبولة من الجميع، تمثل المعايير الدنيا لما ينبغي على كل مجتمع أن يلتزم به. هذه الأخلاق تنطوي على وسائل تخفيف المعاناة الإنسانية، وتطوير المعايير الدولية لحقوق الإنسان، وحماية الديموقراطية التي تعني ضمن ما تعني حق الأقليات في الإبداع المستقل داخل إطار الوحدة التي لا تتناقض والتنوع والتي لا تتحقق إلا بالحرية والعدل. وإذا كانت الانتخابات هي الوسيلة السياسية المباشرة لممارسة الحرية في حدودها الدنيا، في موازاة مختلف أشكال الحرية الفكرية والاجتماعية والإبداعية والاعتقادية، فإن رعاية الفقراء وتأمين مستقبل الأجيال هي بعض السبيل إلى تأكيد المعنى الاجتماعي للعدل، في موازاة معناه الإنساني النابع من التسليم بأن كل البشر يولدون متساوين في الحقوق والواجبات، وأنهم يتمتعون بحقوقهم الإنسانية بغض النظر عن الطبقة أو الجنس أو العرق أو الجماعة أو الجيل.

وأحسب أن المهتمات والمهتمين بالحركة النسائية في ثقافتنا العربية سيجدون في الفصل الخامس من هذا الكتاب، وهو الفصل الذي يعالج العلاقة بين الهوية الجنسية والثقافة، ما يضيف إلى حيوية النقاش الدائر في مجتمعاتنا العربية. أعني النقاش الذي يمكن أن يكتسب بعداً مفيداً من المنظور الذي تلخصه كلمات ويندي هاركوت التي تقول: لقد ولّى الزمن الذي اضطرت حركة المرأة فيه إلى إقصاء الرجل عن الكفاح ضد النزعة الأبوية)البطريركية(. وحان الوقت كي تعيد الرؤى النسائية تشكيل وتعريف مفهوم العمل لصياغة مجتمع جديد لكل من الرجال والنساء، مجتمع يقوم على تجارب ومهارات النساء بوصفهن راعيات ومنجبات وفاعلات في المجتمع بأكثر من معنى. إن القضية لا تكمن في إضافة مفهوم الهوية الجنسية)النوع(إلى الفلسفات المدنية الكبرى وإنما في إعادة كتابة هذه الفلسفات على نحو جذري.

ولا بد أن نتوقف نحن العرب كثيراً على ما يشير إليه هذا الكتاب في مناقشة أبعاد التعددية السياسية والثقافية، فنحن نتحدث كثيراً عن هذه التعددية التي لا نمارسها ولا نراها متجسّدة في واقعنا إلا بما يؤكد غيابها. ولعل ما يشير إليه الكتاب)من أن تأكيد الهوية القومية رد فعل عادي وصحي لضغوط النزعة الكوكبية في بعض تأويلاتها(يستحق مناقشة خاصة من مثقفينا، خصوصاً أولئك الذين يؤمنون أن النزعة القومية ليست زناداً لإطلاق الصراعات العنيفة إلا حين يتم تعبئتها وتحريكها في اتجاه الصراع العرقي أو الطائفي أو الاعتقادي، من منظور التعصب لا التسامح، وعلى أساس من تغليب الفكر الواحد بدل الحوار بين الاتجاهات المختلفة. وقد يجد هؤلاء بعض ما يدعم أفكارهم فيما ينطوي عليه الكتاب من تأكيد أنه لا يمكن لهيمنة إحدى الطوائف العرقية أو الدينية أن تؤدي إلى استقرار طويل الأجل في أي مجتمع، ففي ذلك ما يناقض المعنى المدني للمجتمع، وينقلب بالهيمنة العرقية أو الدينية إلى سبب أساسي للتخلف المرتبط بالصراع المدمر لمعنى الأمة.

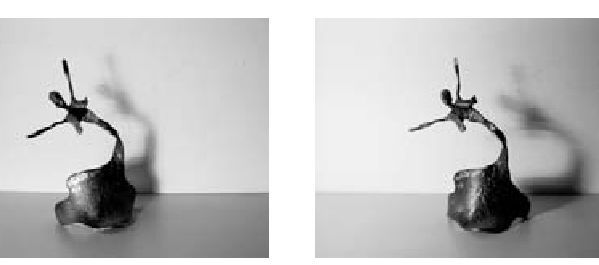
وكثيرة هي الأفكار التي تستحق المناقشة في هذا الكتاب، ابتداء من تقنيات الاتصال الجديد التي لا ينبغي أن تتحول إلى أداة في يد الأغنياء والأقوياء وحدهم، مروراً بحقوق المرأة وإعادة صياغة هويتها في موازاة هوية الرجل تجنباً لمزالق التعصب الجنسي، فضلاً عن حقوق الأطفال والشباب واحتياجاتهم بوصفهم أهم استثمار للمستقبل البشري، وانتهاء بتسارع إيقاع التغير في مجتمعات ما بعد الصناعة، وهو التسارع الذي يفرض نفسه على كل مكان، ويطرح تحديات جديدة وأسئلة أجد عن العلاقة بين المحلي والإنساني، وبين حداثة ما بعد الحداثة والتقليد، وبين وفرة إنتاج المعلومات وطرائق استخدامها... الخ. وتلك أسئلة تناوش العلاقة بين البيئة والثقافة، وبين قيم التقاليد وشروط التحديث، وبين تزايد نسبة الفقراء وتزايد غنى الأغنياء، وغيرها من العلاقات المتحولة التي تفرض إعادة النظر في السياسات الثقافية القائمة.

وأتصور أن المتعة الفكرية قرينة الفائدة العملية التي يسعى هذا الكتاب إلى تحقيقها بواسطة ما يفرضه على القارئ من الإسهام في حوارات راقية صاغتها عقول متميزة. وهي حوارات تدفعنا إلى أن نضع أفكارنا القديمة عن السياسات الثقافية وخرائطنا القديمة عن الاختلافات الإنسانية موضع المساءلة، وذلك من منظور التحديات التي يفرضها مغيب قرن بأكمله وبزوغ قرن جديد بإمكانات لا حدود لها في دائرة تنوعنا البشري الذي لم ندرك ثراء معناه إلى الآن.

انتشر الحديث عن قضية «حوار الحضارات» في السنوات الأخيرة على امتداد العالم العربي بوجه خاص، وامتداد العالم الإسلامي بوجه عام، فأقيمت المؤتمرات والندوات، وتعددت الكتابات والمؤلفات، وكثرت الاجتهادات والرؤى والمشروعات عبر وسائل الاتصال أو الإعلام المختلفة. ولا تزال القضية تحتل مساحات متزايدة من الاهتمام، لا يوازيها في ذلك سوى قضية العولمة التي فرضت واقعها السلبي على العالم الثالث، خصوصاً بعد أن تعولم هذا العالم بالفعل، وظهرت الآثار المصاحبة للعولمة على أنشطته الاقتصادية والصناعية، وعلى بعض ملامح هوياته الثقافية، فضلاً عن استقلاله السياسي.

ولم تكن قضية «حوار الحضارات» بعيدة عن قضية «العولمة» في سياقات السنوات الأخيرة، فالأولى تبدو استجابة مزدوجة للثانية، والثانية تبدو – في جانب منها – كما لو كانت تستدعي الأولى، وتسعى إلى الإفادة من أهدافها لخدمة أغراضها التوحيدية. ويبدو ذلك واضحاً حين نضع في اعتبارنا أن أيديولوجيا العولمة تدعو، فيما تدعو، إلى كوكب مفتوح تحكمه منظومة اقتصادية واحدة، لا تعترف بالحدود السياسية التي تعرقل حراك الشركات المهيمنة. وتسعى هذه الإيديولوجيا إلى صياغة قيم ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية متجاوبة، قيم تؤكد حرية الحراك الاقتصادي للشركات







المتعددة والمتعدية الجنسية، وتبرر اختراقها الحدود القائمة على امتداد الكوكب الأرضي. والهدف من ذلك خلق عالم واحد لا يعرف الحدود، ولا ينبني على الاختلافات أو الانغلاق، بل الأفق المفتوح الذي يذيب الخصوصيات الثقافية والهويات الحضارية المتغايرة في منظومة كوكبية واحدة. هذه المنظومة يسهم في صنعها حوار موجّه بين الحضارات المعاندة أو الثقافات المقاومة، ويعمل على إشاعتها، وذلك بواسطة ترغيب مغو يستبدل بالثنائية المتعارضة بين شجرة الزيتون والسيارة لكزس حضوراً أحادي البعد لنزعة كوكبية واحدة. هذه النزعة هي العولمة التي لا ترى في حوار الحضارات سوى وسيلة من وسائل تحقيقها، وأداة من أدواتها في إزاحة العقبات التي تقف في طريق تقدمها.

ولحسن الحظ، فإن هذه النزعة الكوكبية للعولمة لم تنفرد بالعالم، ولم تحكم قبضتها القاتلة عليه تماماً، فالعناصر المقاومة للهيمنة العولمية الطاغية عديدة وفاعلة رغم هامشيتها، ومتعددة الأشكال والتأثيرات، سواء في امتداداتها الجغرافية أو تسلحها بالتقنيات المعرفية التي أسهمت العولمة نفسها في تطويرها، والتي عادت هي بدورها لتضع منظومات العولمة وشروطها موضع المساءلة. والمظاهرات التي حدثت في سياتل، ومواقع الإنترنت المقاومة للعولمة، فضلاً عن المؤتمرات التي تعقدها الدول المتضررة، والكتب التي تتولى الكشف عن مخاطر الطريق الوحشي للعولمة الاقتصادية، فضلاً عن الكتب التي تتولى مساءلة الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية المصاحبة للعولمة، كلها علامات تقاوم الحضور التدميري للعولمة في مجالاتها المختلفة، وتناوئ بعض القرارات التي اتخذتها منظمات دولية جديدة، مثل منظمة التجارة العالمية أو منظمة الجات، لفرض الهيمنة الأجد لدول الشمال على دول الجنوب.

وقد وجدت النزعة المقاومة للحضور الوحشي الصاعد للعولمة ما يدعمها في الاتجاه الذي أسهمت دول العالم الثالث إسهاماً قوياً في صياغته، تحت مظلة الأمم المتحدة، وداخل اليونسكو بوجه خاص، جنباً إلى جنب المفكرين الذين يقاومون الهيمنة والتبعية. أقصد إلى الاتجاه الذي لا يرى في «حوار الحضارات» وسيلة من وسائل العولمة في استيعاب مقاومة الحضارات أو الثقافات المقاومة، بل يرى فيه وسيلة لفتح إمكانات جديدة من التفاعل والتعاون بين حضارات الكوكب الأرضي وثقافته، وذلك بما لا ينقض الخصوصية، أو ينفي التعددية، أو يعادي التنوع، بل بما يجعل من التنوع والتعدد الوجه الآخر من تأكيد الخصوصيات الثقافية والحضارية التي لا بد من احترامها.

وكان من نتيجة ذلك صياغة مفهوم «التنوع البشري» الذي يسعى إلى تحقيق التقدم الإنساني بما لا يقوم على الاستغلال، ويستبدل بعلاقات التبعية الاقتصادية علاقات التعاون البنّاء، وبالقضاء على الاستقلال السياسي للدول الصغيرة دعم هذا الاستقلال بتأكيد الصفة المدنية الحرة لأنظمة الحكم. وأضيف إلى ذلك توسيع دوائر الاعتماد المتبادل في مواجهة الكوارث البيئية الكبرى التي لا تستطيع دولة بمفردها مواجهتها، والتي تمتد بتأثيرها إلى الكوكب الأرضي كله. ويوازي ذلك حرص اتجاه «التنوع البشري» على أن يستبدل بعلاقات الاتّباع الثقافي لمنظومة ثقافية مهيمنة كوكبياً علاقات التفاعل الذي يقوم على احترام الهويات الثقافية المتباينة وتشجيع إبداعاتها التي تسهم في ثراء المشهد الإنساني. وأخيراً، يستبدل هذا الاتجاه بالحوارية التي تنقلب إلى نجوى وحيدة البعد مع طغيان نزعة العولمة حوارية مفتوحة الأفق، متكافئة الأطراف.

ومن هذا المنظور الأخير، يبدو الوجه الإيجابي لقضية «حوار الحضارات» في مقاومة الهيمنة الأجد للعولمة في مجالاتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، خصوصاً فيما يتصل بالحفاظ على الهويات الثقافية المختلفة، ودعم خصوصياتها الثقافية، وذلك من حيث هي لوازم معنوية لكل ما يرتبط بالجوانب المادية للحضارات. ويرتبط هذا المنظور بالفهم الذي يقرن دال «الحضارة» بمدلول مادي في الأغلب الأعم، ويقرن دال «الثقافة» بالناتج المعنوي أو الوجه الإبداعي الذي لا ينفصل عن هذه الحضارة. وسواء وافقنا أو لم نوافق على التمييز بين الحضارة والثقافة، على أساس غلبة البعد المادي على الأولى والمعنوي على الثانية، فالمؤكد أن التداخل بين الاثنتين في العلاقات الدلالية أمر ممكن، ما ظلت الحضارة غير قابلة للانفصال عن الثقافة، والثقافة ملازمة للحضارة ومتداخلة معها على أكثر من مستوى.

ولم يكن من قبيل المصادفة أن ينبثق الوجه الإيجابي من «حوار الحضارات» تحت مظلة اليونسكو، حتى من قبل أن تتبلور نزعة «التنوع البشري» التي تمت صياغة ملامحها الأساسية في التقرير الذي نشرته اليونسكو سنة 1995، وحرصتُ شخصياً على المبادرة إلى ترجمته ضمن سلسلة المشروع القومي للترجمة سنة 1997 في القاهرة. وأياً كانت الانتقادات التي وجهها بعض الباحثين إلى مفهوم التنوع الخلاّق، بعد نشر الترجمة العربية، ومن منظور نقض آثار نزعة التبعية، فإن المفهوم نفسه يظل أقرب إلى نقض التبعية والاتّباع معاً، وأكثر فاعلية في مواجهة النزعة التوحيدية للعولمة على كل المستويات التي تتسرب إليها.

ومن الوثائق المهمة في هذا الصدد، البحث الشامل الذي قدمه رولاند دراير R. Dreyer بعنوان «حوار الثقافات: تأملات ومناظرات تحت رعاية اليونسكو من سنة 1949 إلى سنة 1989». وقد ألقاه في مؤتمر «أوربا –– العالم» الذي عقد في لشبونة من 8 – 10 أكتوبر سنة 1990. وقد قدّم سيد ياسين (ضمن إنجازاته المهمة في الموضوع) عرضاً عميقاً لهذا البحث في ورقته المهمة «حوار الحضارات في عالم متغير». وهي الورقة التي تقدم بها إلى مؤتمر «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» الذي عقدته «منظمة التضامن» في القاهرة من 10 – 12 مارس سنة 1997. ونشرت بحوثه عن «مطبوعات التضامن» بتحرير فخري لبيب بالعنوان نفسه في القاهرة سنة 1997.

وينقل سيد ياسين عن دراير في هذه الورقة تأكيده أن مشكلة التفاهم الدولي هي مشكلة علاقات بين حضارات، وأن مجتمعاً عالمياً جديداً يجب أن يظهر معبراً عن الوجه الإيجابي لهذه العلاقات، مبنياً على أساس من التفاهم والاحترام المتبادل. ومن الضروري أن يتبنّى هذا المجتمع العالمي الجديد نزعة إنسانية جديدة، تجاوز نزعات التنابذ العرقي والتعصب المذهبي، مؤكدة الحوار لا الصراع، المرونة لا التصلب، وحدة التنوع وليس النفور من الاختلاف أو الآخر المغاير. وتتحقق عالمية هذه النزعة من خلال الإقبال على الاعتراف بالقيم المشتركة بين الحضارات المختلفة.

وانطلاقاً من هذا المنظور، يعرض دراير المؤتمرات المتتابعة التي أخذ إيقاعها يكتسب مغزى خاصاً خلال مرحلة الاستقطاب بين الكتلتين، ساعياً إلى عبور الاستقطاب بتأكيد القيم الإنسانية التي تجاوز الاختلاف. ويشير دراير – في هذا الصدد – إلى المشروع الرئيسي لليونسكو عن الفهم المتبادل للقيم الحضارية للشرق والغرب الذي استمر من عام 1957 إلى عام 1966. وكان الهدف منه السعي لتأكيد أهمية «التنوع البشري» خصوصاً في الدوائر الثقافية والمؤسسات الأكاديمية. وكان من نتيجة ذلك النظر إلى هذه المؤسسات بوصفها عاملاً حاسماً في تأكيد إمكانات التفاهم المتبادل بين الشرق والغرب، والإسهام في مواجهة المشاكل العامة المتعلقة بتطور التبادل الثقافي، والكشف عن العوامل التي تساعد أو تعرقل الاتصال والتعاون، فضلاً عن المشاكل الموجودة أو الممكنة بين الحضارات، وعلى رأسها ما يتعلق بتنمية دول العالم الثالث التي حصلت على استقلالها، وخرجت من عباءة الاستعمار.

وقد اقترنت نتائج هذا المشروع – فيما ينقل سيد ياسين – بإعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي في سنة 1966، وهي المبادئ التي أصبحت أساس عمل اليونسكو في مجال الثقافة. وينصّ هذا البيان في مادته الأولى على ما يلي:

1 – كل حضارة لها قَدْرها واعتبارها وقيمها التي يجب المحافظة عليها واحترامها.

2 – كل شعب له الحق في التنمية البشرية، وعليه واجب تنمية حضارته الخاصة.

3 – كل حضارة من الحضارات هي جزء من الإرث العام للبشر، وذلك بكل ما في هذا الإرث من تنوع واختلافات عميقة وتأثير متبادل بين الأجزاء.

وقد أخذت هذه المبادئ أبعاداً جديدة ودلالات إضافية مع عام 1989، وهو العام الذي جعله دراير خاتمة عرضه، إدراكاً منه أن هذا العام نهاية مرحلة وبداية أخرى جديدة في أفق حوار الثقافات. ويرجع ذلك إلى المتغيرات التي شهدها عام 1989، وعلى رأسها بداية نهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفياتي، في سياق توقيع الاتفاقية السوفياتية الأمريكية لنزع السلاح وتدمير الصواريخ قصيرة المدى في أيلول (سبتمبر) 1989. وكان ذلك بعد عام من بداية الانفراج الدولي، بعد قمة موسكو التي جمعت ما بين ريجان وجورباتشوف في أيار (مايو) 1988، وبعد أربع سنوات من إعلان جورباتشوف بوصفه أمين عام الحزب الشيوعي السوفياتي (الجلاسنوست والبريسترويكا) الانفتاح وإعادة البناء، في نيسان (إبريل) 1985. يضاف إلى ذلك سقوط الأنظمة التسلطية في أوربا الشرقية، خصوصاً تشيكوسلوفاكيا في مايو 1988، وبلغاريا في نوفمبر من العام نفسه. وكان تعاقب هذه الأحداث في السياق التاريخي نفسه الذي أدى إلى هدم جدار برلين، والبدء في الإعداد لتوحيد ألمانيا في تشرين أول (أكتوبر) من عام 1989، ضمن متغيرات فرضت أفقاً جديداً بوعوده.

من التعدد إلى التنوع

كان للمتغيرات العالمية التي اقترنت بما حدث حول سنة 1989 نتائج ذات وجهين: سلبي وإيجابي. أما النتائج الإيجابية فتقترن بما فتحته من أفق جديد، أسهم في الصياغة المتكاملة لمفهوم «التنوع الخلاق» الذي أصبح علامة على نزعة جديدة، منبثقة من داخل اليونسكو. وكانت هذه النزعة – في جانب منها – رد فعل إيجابي في موازاة الكتابات المعادية للهيمنة والتبعية، ودعماً لها في مواجهة عمليات التوحيد القسري التي أخذ يفرضها عالم جديد لم يعد فيه سوى قطب واحد، ولم يعد يوازيه في أحادية قطبه سوى صعود «العولمة» التي انطوت على نزعة توحيد قسرية موازية. وهي نزعة سعت إلى إخفاء براثنها وتغطية مطامعها تحت شعارات برّاقة عن قيم حضارية جديدة، قيم واعدة بقرية كونية لا نهاية لتقدمها الذي يفيض على الإنسانية كلها. وكان من الطبيعي أن تجد دول العالم (المتضررة من العولمة، والمعارضة لنزعتها الوحشية، والمدركة لفجرها الزائف) في نزعة «التنوع الخلاق» ما تستعين به في الدفاع عن اختلافها الحضاري وخصوصيتها الثقافية، تلك الخصوصية التي لا يزال ينفر من الحديث عنها أو التذكير بها دعاة العولمة المستعدون للتضحية بالتاريخ الحضاري الخاص لشعوبهم على مذبح عمليات التوحيد القسري الملازمة لإيديولوجيا العولمة.

وقد كان مفهوم «التنوع الخلاق» – ولا يزال – واحداً من أهم المفاهيم الفاعلة في الكشف عن زيف دعاوى النزعات الكونية التي تحلم بعالم واحد لا يعرف الخلاف أو الاختلاف، عالم ينبني على الصيغ الثقافية للدول المهيمنة بما يؤكد هيمنتها ويبقى غيرها في حال من التبعية التي تظل قائمة، مهما تخفت وراء أقنعة براقة زائفة. وترجع قوة المفهوم إلى عدم تحيزه وإنغلاقه، وإلى طابعه التركيبي الذي يصل بين العام والخاص، المحلي والعالمي، القومي والإنساني. وذلك في وضع من التفاعل الإيجابي الذي لا يقمع الخاص أو المحلي أو القومي لصالح العام أو العالمي أو الإنساني، مؤكداً الخصوصيات الثقافية بما لا يعني الانغلاق أو الاستعلاء العرقيين، ملحاً على أصالة الهوية بمعناها المفتوح الذي لا يعرف الثبات المطلق أو الجمود المتصل.

ولذلك كان مفهوم «التنوع الخلاق» أساساً لنزعة لا تزال نقيضاً لنزعتين متعارضتين، لكن تعارضهما لا ينفي ما يجمع بينهما من وجه شبه. النزعة الأولى هي نزعة الأصولية المنغلقة على نفسها، المعتدة بنقاء أصلها الموهوم، وتميزها المطلق، الرافضة للتاريخ في حرصها على إلغاء حركته الصاعدة، الكارهة للإنسان لما ينطوي عليه من ضعف لا يعصم منه إلا أولو الأمر، المتشبثة بكراهية الآخر المختلف، أو على الأقل الاسترابة فيه، حماية لنفسها من مخاطر التعرض لتأثيرات هذا الآخر، أو مواجهة تحدياته التي تضع أصولها الراسخة موضع المساءلة. وأياً كان الاسم الذي تتخذه هذه النزعة، في تجلياتها المختلفة وممارساتها المتنوعة، سياسية أو اجتماعية أو دينية أو فكرية أو اقتصادية، فإنها تظل نزعة معادية لنزعة التنوع معاداتها لأية نزعة تنفتح بها على ثغراتها، أو تدفعها إلى مراجعة مبادئها، أو تغويها بالحضور الحر المتكافئ لبني الإنسان. وأتصور أن أصولية هذه النزعة تجعلها معادية بالقدر نفسه لأية أصولية مغايرة أو مناقضة، فاليقين الذي ينبني عليه الوعي الأصولي يناقض اليقين نفسه في أي وعي أصولي مغاير، وذلك بما يؤكد صدام الأصوليات المحتوم في دائرة الاختلاف التي لا تعرف الحوار بل الإقصاء. وأياً كان الشعار المرفوع في أحوال هذا الصدام فإنه ينبني على المكونات نفسها، وعلى الآليات القمعية ذاتها.

أما النزعة المضادة التي تواجهها نزعة التنوع الخلاّق فهي نزعة «العالمية» التي تتحدث عن وحدة العالم كله، لكن من خلال مركز مهيمن، هو الأعلى بالقياس إلى بقية الأطراف الأدنى بالضرورة. وقد تتخذ هذه النزعة مسميات أخرى، فتغدو نزعة «إنسانية» منحازة إلى أصلها التوليدي، حسب مصالحه الاقتصادية وأطماعه السياسية، أو تغدو نزعة «كونية» تخايل الأعين بلوامع تقنياتها المذهلة، لكن بما يبقي على مبدأ التبعية ذاته. وقد اكتسبت هذه النزعة، أخيراً، مسمى «العولمة» ووجدت فيها أحدث تجلياتها التي تغوي التابع بإلغاء حضوره الخلاّق أو ميراثه الأصيل أو خصوصيته الإيجابية، وذلك لكي يفنى التابع في المتبوع، متحولاً إلى صورة أخرى من صوره، أو استجابة مشروطة بأصلها الذي أصبح واحداً في تجلياته الكوكبية.

وأتصور، من هذا المنظور، تحديداً، أن الكثيرين الذين تحمسوا لنزعة «التنوع الخلاق» كانوا يستجيبون إلى ما تنطوي عليه هذه النزعة الواعدة من موازنة بين الخصوصية الحضارية والثقافية لكل أمة والقيم المشتركة التي تجمع كل الأمم في منظومة إنسانية واحدة. ولذلك كان من الطبيعي أن يكتسب «حوار الحضارات» معنى جديداً مع هذه النزعة الواعدة، ويتأكد حضوره بوصفه وسيلة فاعلة للتفاهم والتعاون والتفاعل بين الحضارات والثقافات، لا بالمنطق القسري الذي يفرض الأقوى على الأضعف، أو يذيب الأضعف في دائرة الأقوى بعد استيعابه، وإنما بالمنطق الذي يقوم على التكافؤ بين الأطراف المتحاورة ثقافياً وحضارياً، وعلى التسليم بحق كل منها في الوجود والنماء، ومن ثم التسليم بقدرة كل منها على الإضافة التي تغني غيرها في دائرة التفاعل، بعيداً عن أشكال الاحتكار أو الهيمنة أو التميز، وتجسيداً للقيم الإنسانية المشتركة التي تغتني بالتعاون.

وليس من المصادفة أن تتأصل نزعة التعددية الثقافية، في أوربا وأمريكا، على نحو مواز لصعود نزعة «التنوع الخلاق» وتواصل تقدمها في مواجهة النزعات المضادة التي اقترنت بالمركزيةً الأوربية الأمريكية في تجلياتها المختلفة، جنباً إلى جنب ما تتضمنه العولمة من نزعة توحيد قرينة الهيمنة. ومن اللافت للانتباه أن نزعة المركزية الأوربية وجدت نقيضها في أقطارها هي، في الوقت نفسه الذي أخذ وعي العالم الثالث ينتبه إلى حضوره التاريخي المستقل، وذلك في سياق من المتغيرات الجذرية التي شملت العالم كله، سياسياً واقتصادياً وديموجرافياً وثقافياً، على نحو لم يكن له مثيل من قبل. وكما أدّت هذه المتغيرات إلى تحول وضع العالم الثالث نفسه، وانتقاله من التبعية إلى الاستقلال، داخل علاقات القوة العالمية الجديدة، انتهت بالعالم الأول إلى أوضاع مغايرة، سياسياً واقتصادياً وديموجرافياً وثقافياً.

وكان من نتيجة ذلك دخول العالم الثالث إلى دائرة الضوء العالمي في الأفق الإبداعي على نحو لم يحدث من قبل، فغزت أسماء أبنائه من الكتّاب البارزين العواصم الثقافية الكبرى، وأخذ العالم كله يقرأ كتابات أمثال جابرييل جارثيا ماركيز الروائي الكولومبي (حصل على جائزة نوبل سنة 1982) وكتابات وول سوينكا الشاعر والمؤلف المسرحي النيجيري (حصل على جائزة نوبل سنة 1986) ونجيب محفوظ الروائي المصري (حصل على الجائزة سنة 1988) ونادين جورديمر الروائية من جنوب أفريقيا (حصلت على الجائزة سنة 1991) وديريك ولكوت من جزر الكاريبي (سنة 1992) وكينزا بورو الياباني الأصل (سنة 1994) وجاو شينجيان الصيني الأصل)سنة 2000(ونايبول الهندي الأصل من جزر الترينداد في العام الماضي. وأضيف إلى هؤلاء غيرهم من أبناء العالم الثالث الذين لم يحصلوا على جوائز نوبل بعد، ولكن الذين حصلوا على غيرها من الجوائز المهمة، مثل جائزة «بوكر» البريطانية، والذين أصبحت أعمالهم ذائعة بين قراء أوربا والولايات المتحدة.

ويوازي التحولات التي تغير بها وضع العالم الثالث، في المشهد الأدبي العالمي، التحولات المقابلة التي أحدثت تغييراً لافتاً في علاقات الإنتاج الثقافي داخل العالم الأول نفسه، وذلك على نحو دفع طليعة هذا العالم إلى التخلّي عن مركزيته الثقافية من ناحية، واطراح المنظور المركزي نفسه في سياساته الثقافية الداخلية من ناحية ثانية. ولا شك أن هذا التحول الأخير يقترن بالتغيرات الديموغرافية اللافتة في أقطار هذا العالم، في موازاة التغيرات المصاحبة اجتماعياً وثقافياً، وهي تغيرات استبدلت بهيمنة الثقافة المركزية الواحدة الأفق المفتوح لنزعة التعددية الثقافية، وسعت إلى أن تستبدل بمبدأ التعصب العرقي والجنسي مبدأ التباين الخلاق الذي لا يمايز بين ثقافة وأخرى على أساس من دين أو عرق أو جنس، بل يفتح الباب على مصراعيه للحوار المتكافئ الأطراف بين كل الثقافات.

وأتصور أن نزعة التعددية الثقافية هي الوجه الأول لنزعة التنوع الخلاّق على مستوى الممارسة، أو هي – على وجه التحديد – الخطوة الأولى التي قادت إلى الخطوة الأكثر اتساعاً في مدى فهم التنوع الإنساني وصياغة علاقاته الواعدة. وقد كانت نزعة التعددية الثقافية، ولا تزال، هي النزعة المقابلة، داخل الفضاء الأوربي الأمريكي، لنزعة المركزية الثقافية التي انطلقت منها الهيمنة الأوربية في المجال الثقافي بشكل أو آخر. وهي نزعة تحررية، حوارية، فرضها تعدد المجموعات العرقية التي انتزعت حقها الطبيعي في الوجود والتعبير الثقافي المغاير. ولذلك تقوم هذه النزعة على أساس من الاعتراف بالمكانة المتساوية لكل ثقافات المجموعات العرقية المختلفة التي يتكون منها المجتمع. وذلك وضع ترتَّب عليه أمران. أولاً: إعادة التفكير في الفرضيات السائدة عن وحدة الثقافة، على نحو لم تعد معه وحدة الثقافة البريطانية، مثلاً، مقصورة على مجموعة دون غيرها، بل مفتوحة على كل المجموعات التي تسهم في صنعها، فتشمل أبناء ويلز واسكوتلندا وإيرلندا والآسيويين والأفارقة والكاريبيين والصينيين والشرق أوسطيين وغيرهم من المجموعات العرقية المستوطنة. وليس ذلك من قبيل الإدماج الذي يعترف بهيمنة ثقافة سائدة متسلطة، أو على سبيل اعتراف ثقافة استعلائية بأبناء الثقافات الأخرى التي تمنحهم شرف الانتساب إليها، وإنما على سبيل التباين الخلاق لوحدة التنوع التي لا تعرف معنى الهيمنة.

وقد لزم عن هذا الوضع الجديد الأمر الثاني، ويتمثل في إعادة التفكير في الفرضيات السائدة عن الثقافة على نحو لم يعد من المقبول معه إبقاء علاقات القوة غير المتكافئة بين ثقافات المجموعات العرقية المختلفة، وضرورة تحويل هذه العلاقات إلى علاقات متكافئة، هي علاقات التباين الخلاّق التي تؤكد القيمة نفسها لكل الثقافات. ويبدو أن استبدال مصطلح «التنوع الثقافي» بمصطلح «التعددية الثقافية» قصد به تأكيد هذا المعنى في الثمانينيات والتسعينيات، ذلك لأن مفهوم «التنوع الثقافي» أكثر جذرية من حيث إنه لا يربط الثقافة بأصل عرقي أو جنسي بالضرورة، ومن ثم يتجنب إمكانات مزالق الانغلاق الذاتي التي قد تتضمنها بعض صياغات التعددية الثقافية.

ومهما يكن من أمر، فقد اندمجت التعددية الثقافية في أفق التنوع الثقافي، وأصبحت بعض مساره الفاعل، الأمر الذي أدى إلى ظهور آثار إيجابية لا يمكن إغفالها في مجالات التعليم والسياسات الثقافية، على امتداد أوربا وأمريكا في العقدين الأخيرين للقرن العشرين. وانعكست هذه الآثار على أنشطة النقد الأدبي بشكل لافت في هذين العقدين، في أوربا وأمريكا فضلاً عن أستراليا وكندا. وكانت النتيجة إزاحة القيم التقليدية عن المركز، وتسليط الأضواء على مجموعة بارزة من النقاد الذين ينتسبون إلى أصول عرقية قومية متباينة، نقاد دفعوا بدورهم مصطلح «التنوع الإنساني» إلى مرتبة الصدارة.

وليس من المصادفة أن يهجر تزفيتان تودوروف موقعه القديم في البنيوية الفرنسية، ويتحول إلى خطاب الخطاب، ويكتب عن التنوع الإنساني كتابه «نحن والآخرون؛ النظرة الفرنسية للتنوع البشري» الذي صدر بالفرنسية سنة ،1989 مركِّزاً على قضايا القوميات والنزعات العرقية في الفكر الفرنسي. وقد تغير عنوان الكتاب في الترجمة الإنجليزية التي نهضت بها كاثرين بورتر ونشرت بعنوان «في التوع البشري: النزعات الوطنية والعرقية والغرائبية في الفكر الفرنسي». وصدرت الترجمة عن مطبعة جامعة هارڤارد سنة .1993 وأحسب أن تغيير العنوان قُصِدَ به البدء بالتنوع الإنساني بوصفه المفهوم الذي لم يمارسه الفكر الفرنسي حقاً في تعامله مع الآخر المختلف. وقد صدرت ترجمة عربية للكتاب مؤخراً، قامت بها ربى حمود، بعنوان «نحن والآخرون» وصدرت عن «دار المدى» بالتعاون مع قسم الخدمات الثقافية بالسفارة الفرنسية في دمشق سنة .1998

وتودوروف المفكر المناقض لنزعات الهيمنة مثال دال على غيره في هذه الدائرة، فهو بلغاري، هاجر إلى فرنسا حيث تتلمذ على رولان بارت، وعاين كما عانى مشكلات التمييز التي ينطوي عليها المجتمع الفرنسي، فأدرك ضرورة تعرية هذه المشكلات، ومواجهة خطاب هيمنة الثقافة المركزية بخطاب نقيض، يكشف عن آليات القوة وممارساتها في فرنسا التي أصبحت موطنه الذي يؤسس فيه مع غيره لتنوع إنساني جديد. ولذلك تتوزع فصول الكتاب ما بين تعرية خطاب المركزية الإثنية والنزعة العرقية وتجليات العصبية الوطنية، مبرزة الكتابات التي لا تقبل مبدأ التنوع الإنساني الخلاق حتى عند المفكرين الذين رفعوا شعارات الحرية والعدالة والمساواة.

ولم يكن استخدام تودوروف لمصطلح «التنوع الإنساني» – ضمن عنوان كتابه – أمراً اعتباطياً، وإنما كان محاولة لإزاحة الأوهام التي لا تزال عالقة بالأذهان، والتي تدعم العداء للتنوع الإنساني الخلاّق، مؤكدة التعصب الوطني والنزعات العرقية والأصوليات الفكرية. وكانت محاولة تودوروف تعرية هذه الأوهام ممارسة لدرجة عالية من التزام المفكر مع نفسه أولاً، خصوصاً في المدى الذي يضع فيه الأفكار المتوارثة والسائدة من حوله موضع المساءلة، كما كانت هذه المحاولة، من منظور مواز، خصوصاً في توقيتها، تعبيراً عن تيار صاعد لتأكيد المغزى الأشمل للتنوع الإنساني. وكان ذلك بعد أنً مَهَّدَتْ نزعة التعددية الثقافية الطريق لذيوع دلالات التنوع بين أصحاب الخطابات النقضية والتحررية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولم يكن من المصادفة – والأمر كذلك – أن يغدو اصطلاح «تنوعنا الخلاق» عنوان التقرير الذي أصدرته اليونسكو بعد ذلك بسنوات قليلة، في سياق غير بعيد عن المنظور المعادي للمركزية والعرقية الذي انطلق منه تودوروف في كتابه.







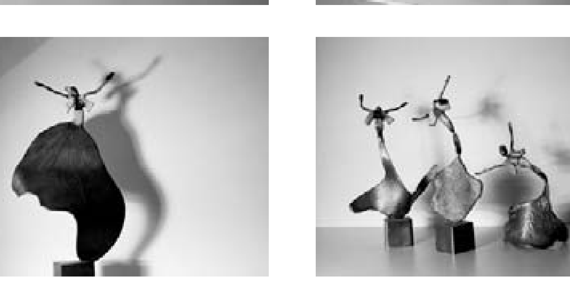












أصوليتان متصادمتان

لم تكن نزعة «التنوع الخلاق» رد الفعل المضاد الوحيد في علاقتها بالصعود الوحشي للعولمة، فقد تخلَّقت ردود أفعال مضادة في مواجهة العولمة من حيث هي أصولية جديدة، تهدف إلى توحيد العالم وإلغاء الهويات الإثنية والدينية، وتتخذ لنفسها شعارات دينية أو عرقية. وقد وجدت ردود الأفعال هذه ما دعمها في أصوليات موازية، سرعان ما تحولت إلى آلية دفاعية في مواجهة العولمة. وقد اقترن ذلك بحضور عدواني لنزعات ملازمة، تستبدل التعصب بالتسامح، ووحدة الإجماع بوحدة التنوع والتعدد، كما تستبدل بالديكتاتورية السياسية للأنظمة المدنية (أو شبه المدنية) السائدة في العالم الثالث ديكتاتورية جديدة، تبرر نفسها بتأويل ديني، تخييلاً بدولة تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً.

وتجد هذه النزعات ما يدعمها في الثقافات التقليدية للعالم الثالث، حيث الاتِّباع الفكري هو الوجه الآخر من التبعية السياسية الاقتصادية، والنقل عن المصدر الأعلى هو الفعل الملازم لتنزيه الحاكم، والتعصب الاجتماعي الديني هو المعنى المصاحب لفرض الإجماع السياسي، ورفض الآخر الثقافي هو النتيجة الطبيعية لغياب التعددية، وتقديس الماضي المطلق هو البعد الزمني للمعرفة البطريركية. وبالقدر نفسه، يجد التضليل الإيديولوجي الذي ينطوي عليه خطاب هذه النزعات ما يبرره على المستوى التخييلي، سواء في الأزمات الاقتصادية التي تطحن الكثيرين في دول العالم الثالث، والفساد السياسي المتغلغل في أنظمتها التي تقاوم محاولات الإصلاح.

وأتصور أن أشكال الفساد السياسي مسؤولة بأكثر من معنى عن شيوع هذه النزعات، وذلك في متوالية دالة، فكلما ازداد الفساد السياسي وتفاقمت آثاره الاقتصادية في حياة المطحونين من الفقراء، وجدت نزعات التطرف الديني فراغاً تملأه، خصوصاً بمخايلات عن دولة دينية تخلو من الفساد، وعن زعماء جدد أتقياء لا تعرف شهوات الدنيا طريقها إليهم. وعندما يسري مثل هذا الفساد إلى أجهزة التعليم والتثقيف والإعلام، متغلغلاً بأكثر من سبيل، تغدو هذه الأجهزة قابلة للاختراق، وتتحول إلى أجهزة تعمل على بث نزعات التطرف والتعصب، متساندة في السعي إلى تقويض الدولة المدنية وهدم دعائم المجتمع المدني، مستمدة من البطريركيات السائدة في ثقافة المجتمعات التقليدية ما يتجانس وطبيعة رسائلها التعليمية الثقافية الإعلامية.

وما رأيناه في عالمنا العربي من ممارسات التعصب والتطرف، وعمليات الإرهاب التي لا تزال تتستر باسم الدين، والعنف القمعي الذي صاحب الدعوة إلى الدولة الدينية، ووصل التحديث أو الحداثة ببدعة الضلالة المفضية إلى النار، وبطريركية البناء الاجتماعي، وعشائرية الأنظمة الثقافية، كلها علامات ملازمة لهذه الأصولية الدينية التي اتخذت الإسلام شعاراً للتغطية على أهدافها، وذلك ضمن سياق سعيها إلى دولة دينية، يكون طابعها الديني القائم على التعصب لتأويل الفئة الحاكمة هو النقيض المرفوع، أو السيف الاعتقادي المشرع في وجه أصولية العولمة، وذلك في الثنائية التي وصفها بنجامين ر. باربر في كتابه «Jihad vs. Mc World» الذي صدر سنة 1995 وترجمه المجلس الأعلى للثقافة بعنوان «عالم ماك».

وقد روَّعت هذه الأصولية الإسلامية بممارسات عنفها الآمنين على امتداد العالم العربي والإسلامي، وأسهمت في تصدير وإشاعة صورة مغلوطة عن الإسلام، اقترنت بالإرهاب اقترانها برفض الحوار مع أي حضارة مغايرة، أو النظر إلى الحضارات المغايرة بوصفها حضارات معادية من المنظور الديني، لا بد من الاصطدام بها. وكان من الطبيعي أن تستفز هذه الأصولية المنتسبة إلى الإسلام، زوراً و بهتاناً، الأصوليات الملازمة للعولمة، والتي لا تزال تصدر عن المركزية الأوربية الأمريكية في تجلياتها الأجد. ومنطقي أن يستجيب تيار أصولية المركزية الأوربية برد فعل مواز في القوة، ومخالف في الاتجاه.

ولكن بقدر ما كان تصاعد الأصولية الإسلامية، في عنفها الإرهابي، موازياً لتصاعد أصولية العولمة ورد فعل لها، خصوصاً من حيث كونها آخر مراحل تطور النظام الرأسمالي العالمي في أقصى صعوده، فإن تصاعد أصولية العولمة نفسها كان جزءاً لا يتجزّأ من أصولية الرأسمالية نفسها، ممزوجة بما انتهت إليه المركزية الأوربية الأمريكية الملازمة لها. وكان عام 1989 العلامة الحاسمة في هذا التصاعد، بسبب المتغيرات الحاسمة التي يمكن الإشارة، الآن، إلى الوجه السلبي من نتائجها، خصوصاً بعد أن أوضحت وجهها الإيجابي.

وأستعين – في هذا الجانب – بما كتبه طارق علي في كتابه المهم «صدام الأصوليات» الذي صدر هذا العام، عن دار نشر ڤيرسو Verso في لندن ونيويورك، وعنوانه الكامل: «صدام الأصوليات: النزعات الصليبية ونزعات الجهاد والحداثة». ويؤكد طارق علي في هذا الكتاب أن مثقفي الدولة في الإمبراطورية الأمريكية بدأوا النقاش حول المستقبل الباهر للإمبراطورية التي لم يعد لها منافس، خصوصاً بعد أن أصبح انتصارها الإيديولوجي والاقتصادي كاملاً بانهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط الأنظمة الشيوعية، ومن ثم الانتقال من عصر الاستقطاب إلى عصر القوة الواحدة المهيمنة، القوة التي أطلق عليها محمود درويش – بحق – مسمى «إمبراطورية العالم الجديد».

وجاءت المحاولة الأولى الجادة لتنظير هذا الانتصار في يونيو 1989 مع نشر مقال فرانسيس فوكوياما «نهاية التاريخ» في «National Interest». وتؤكد الأطروحة الأساسية للمقال أنه مع هزيمة الفاشية في الحرب العالمية الثانية، وتفكك الاتحاد السوفياتي بعد خمس وأربعين سنة، فإن انتصار الديموقراطية الليبرالية صنع نهاية التطور الإيديولوجي للإنسانية. وكان في ذلك النهاية لأنه لم يعد هناك مكان آخر يمكن الذهاب إليه. فقد أصبحت النزعة الوطنية والأصولية الدينية مجرد حطام سفينة غارقة لماضٍ ميت. ولم يكن هذا الانتصار مقصوراً على الغرب، ففي الشرق، أيضاً، كان نجاح اليابان









وكوريا الجنوبية وتايوان يعزِّز المزيد من التغيرات على الطريق نفسه. وكانت الديموقراطية الليبرالية ذروة الحقبة الرأسمالية المنتصرة، تلك التي يمكن لأبنيتها أن تحتوي التنافس الاقتصادي بين الدول. وهو التنافس الذي سيمضي إلى نهاية الوقت، أو آخر الزمان. مؤكد أن بعض الصراعات لا بد أن تستمر، ولكنها ستظل ثانوية، غير قادرة على تحدي الهيمنة الليبرالية. وكان نجاح مقال فوكوياما – ثم كتابه – دافعاً على ترجمته إلى كل اللغات الأساسية، حيث أشار إليه كل الكتّاب ومحرِّري الأعمدة في كل مكان. وسرعان ما أصبح المقال، لوقت قصير، الخلاصة العقائدية للعولمة الجديدة.

وفي صيف 1993، جاء صامويل هنتنجتون الذي عمل لفترة خبير العصيان المضاد لإدارة جونسو في ڤيتنام، وبعد ذلك عمل مديراً لمعهد الدراسات الاستراتيجية في جامعة هارڤارد. ونشر مقاله «صدام الحضارات» في دروية «شؤون دولية» Foreign Affairs وهو المقال الذي أشعل الاختلاف حوله عالمياً، حتى من قبل أن يتحول إلى كتاب صدر سنة 1996، حاملاً عنوان «صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد». وقد صدرت للكتاب ترجمة عربية متميزة قام بها طلعت الشايب، عن دار سطور في القاهرة سنة 1998. وقد ازداد الكتاب شهرة وذيوعاً بفضل أسامة بن لادن فيما يقول طارق علي، وذلك على نحو أصبح معه المؤلف الأمريكي نبيّاً في بعض الأوساط التي رأت فيما كتبه نبوءة بأحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001. وتقوم أطروحة هنتنجتون على أن الهزيمة الساحقة للشيوعية أنهت كل النزاعات الإيديولوجيا حقاً كما ذهب فوكوياما، ولكنها لم تدل على نهاية التاريخ، بل على مضيّه إلى عالم من الصراع، عالم تقوم فيه الثقافة بدور الوقود المغذّي لنار الفتنة وليس الاقتصاد أو السياسة، فالثقافة هي التي ستسيطر وتقسم العالم كما يذهب هنتنجتون.

وقد عدّد ثماني ثقافات: الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والأرثوذكسية السلافية، وثقافة أمريكا اللاتينية، وأفريقيا ربما. لماذا ربما؟ لأن هنتنجتون لم يكن متأكداً ما إذا كانت إفريقيا متحضرة أم لا – فيما يسخر طارق علي. المهم أن كل واحدة من هذه الحضارات تجسّد أنظمة قيمة مختلفة، يرمز إليها الدين الذي كان – فيما يذهب هنتنجتون – «القوة المركزية التي تحرِّك وتدفع الناس». هكذا، يرجع الانقسام الرئيسي بين «الغرب وبقية العالم» إلى أن الغرب يقدِّر الفردية والليبرالية ودولة المؤسسات وحقوق الإنسان والمساواة والحرية ودور القانون والديموقراطية والأسواق الحرة، ويجسّد قيمها النبيلة في ممارساته الإنسانية والحضارية، وفي تقدمه غير المسبوق الذي يعتمد على هذه القيم ويسعى إلى إشاعتها، وذلك على عكس غيره من العوالم أو الثقافات التي لا تعرف قدر الثقافة الغربية، ولا تدرك مدى أهميتها، ولا تستطيع الوصول إلى مستواها الحضاري الذي لا نظير له أو بديل. ولذلك لا تملك هذه العوالم أو الثقافات سوى الحسد والحقد، ويدفعها تخلفها الدائم وسوء ظنها بغيرها إلى أن تنظر بأعين العداء إلى غريمها الناجح والصاعد.

والنتيجة المنطقية لذلك هي ضرورة تنبه الغرب (المتقدم.!) إلى غيره (المتخلف؟!)، والاستلابة الدائمة بهذا الغير إلى الدرجة التي تحتِّم أهمية استعداد الغرب (أو الولايات المتحدة على وجه التحديد) للتعامل عسكرياً مع المخاطر الآتية من الحضارات المنافسة. وأكثر هذه الحضارات تهديداً لهذا الغرب الإسلام والكونفوشية، فلو حدث أن اتحدت هاتان الحضارتان، فإن اتحادهما يفرض على الفور تهديداً لوجود جوهر الحضارة. ويخلص هنتنجتون من ذلك إلى ملاحظة مؤداها: «العالم ليس واحداً. والحضارات تجمع وتقسم النوع الإنساني... والدم والعقدية هما ما يوحّدان الناس مع ما يمكن أن يحاربوا ويموتوا من أجله». وتلك خلاصة أصولية تماماً، يمكن لأسامة بن لادن نفسه أن يوفق عليها، بل هي مبدأ من مبادئ «طالبان» ومنطلقاً أساسياً من منطلقات «القاعدة» في نظرتها الأصولية العدائية المقابلة.

والحق أن التحليل البسيط الساذج الذي قدمه هنتنجتون، لكن الملائم سياسياً فيما يقول طارق علي، قدّم غطاء مفيداً إلى أبعد حد لصناع السياسة والإيديولوجيات في واشنطن وغيرها. وكانت النتيجة النظر إلى الإسلام بوصفه الخطر الأكبر، لا لشيء في واقع الأمر إلا لأن أغلب زيت العالم ينتج في إيران والعراق والمملكة العربية السعودية. وقد كان عمر الجمهورية الإيرانية، في زمن كتابة هنتنجتون، أربعة عشر عاماً، وكانت لا تزال معادية لما أطلقت عليه «الشيطان الأعظم»، وكانت قوة العراق – من ناحية موازية – قد تزايد تآكلها بعد زلزال حرب الخليج. أما المملكة العربية السعودية فقد ظلت ملاذاً آمناً لأسباب معروفة. وفي الوقت نفسه، كانت «الحضارة الغربية» قد قامت بتنظيم موت بطيء لحوالي 300.000 طفل في العراق، تأكيداً لقيم التميز الكامنة في هذه الحضارة المهيمنة.

وليس من الضروري أن أمضي في الردّ على هنتنجتون، فقد تكفّل طارق علي بذلك على نحو متميز في كتابه. والأهم من ذلك إبراز البعد الأصولي الذي تنطوي عليه محاجّته، والمركزية الأمريكة المتطرفة التي تجسّدها أطروحته ككل، الأمر الذي جعل النظام العالمي الجديد منظوراً إليه من منظور لا يرى سوى أمريكا في المركز، وبقية العالم في الهامش، خصوصاً العالم الذي تسعى أمريكا إلى تكبيله بألوان التبعية الجديدة المناقضة لنزعة التنوع الخلاق. ولكن لحسن الحظ، فإن هذه الأصولية الرأسمالية المعولمة تجد من ينقضها في أقطارها نفسها، وذلك على نحو ما فعل طارق علي (الذي يعرفه القراء العرب بعد ترجمة أكثر من رواية له إلى اللغة العربية) الباكستاني الأصل والبريطاني الجنسية الذي يعمل، حالياً، أحد محرري مجلة New Left Review المعروفة.

ويكشف طارق علي عن جانب من هذه الأصولية الجديدة بتحليل خطابها بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وهو الخطاب الذي انبنى على أن العدوان البشع غير الإنساني على برجي مركز التجارة العالمي (ولا يختلف أحد في إدانة بشاعة هذا الفعل الإجرامي) هو اعتداء مباشر وتهديد مفاجئ لحضارة القرن الحادي والعشرين، ومحاولة حاقدة لتدمير منارة الحضارة الجديدة بما يجعل من فعل الجريمة نفسه نقطة تحول جديدة في تاريخ الصراع بين الثقافات أو الحضارات أو الأديان. ويخالف طارق علي مثل هذا التفسير، ذاهباً إلى أن ما شهدناه هو عودة بالتاريخ إلى الوراء، في شكل مرعب، برموز دينية تؤدي دوراً في كلا الجانبين. وشعارات «الانتقام الإلهي» و«الله معنا» وسيبارك الله «أمريكا» و«الحرب ضد الإرهاب» تمثيل لصدام أصوليات، صدام يواجه فيه الديني المتعصب الإمبريالي المتوحش. وكل طرف من الطرفين له ملامحه التي تنتسب إلى زمنها الخاص. الطرف الأول (الديني) يسترجع في أصوليته أبشع لحظات تراثه التأويلي، وأكثرها جموداً وتزمتاً وانغلاقاً، مغذياً نزعة عنصرية مقيتة، معادياً حتى الذين ينطقون مثله بشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسوله. والطرف الثاني (الإمبريالي) لا تفارق أصوليته نزعة تطرف مُهَدَّفة بعناية. الطرف الأول نتاج اليأس وفساد سياسات عالمه وتخلف مثاقفاته. والطرف الثاني إمبراطورية تخفي مصالحها واستغلالها لغيرها تحت أقنعة مخادعة، تسقطها وقت اللزوم، خصوصاً حين ترعبنا قدرتها على الذهاب إلى حرب في أي مكان بالعالم بأسلحة دمار لا مثيل لها.

هذا الوضع المتصادم بين الأصوليتين الجديدتين يفرض علينا إعادة النظر في مكونات كل منهما، خصوصاً في علاقة كل منهما بغيره، أو استجابة كل منهما إلى نقيضه. وليس من الضروري أن نتفق مع طارق علي في تفسيره، فالأكثر أهمية هو ملاحظة الطابع الأصولي الذي تنطوي عليه نزعة العولمة في توحشها الذي هو تجسيد لآخر مراحل الرأسمالية العالمية، وإدانة هذه النزعة بالقدر الذي يدين النزعة الأصولية المعادية، تلك النزعة التي اكتوى بنارها المسلمون في العواصم الإسلامية العربية، وتساقط منهم آلاف الضحايا، قبل أن تمتد هذه الأصولية بعدوانِها إلى برجي مركز التجارة العالمي، متحدية الدولة التي تحالفت معها من قبل، واستعانت بها للقضاء على ما أسمته بالخطر الشيوعي في العالم الإسلامي. ولم يكن هذا التحالف من قبيل المصادفة، في وحدة المصالح التي عملت على تقويض إمكانات التعددية الفكرية والسياسية، ومن ثم إمكانات التنوع البشري الخلاّق، تلك الإمكانات التي لا يمكن تحقيقها أو التوسيع من دوائر تطبيقها إلا بالنقض الدائم والتعرية المستمرة للأسس الفكرية أو الإيديولوجية التي تقوم عليها هاتان الأصوليتان الجديدتان – معاً.







دعوة الحوار

من التوافقات الدالة – في سياق حوار الحضارات – أن يتولى خافير بيريز ديكوييار الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة رئاسة لجنة عالمية مستقلة للثقافة والتنمية لتقديم مقترحات عن الأنشطة العالمية، القصيرة والطويلة الأمد، للوفاء بالمتطلبات الثقافية في سياق التنمية. وكان ذلك في نوفمبر .1992 وبدأت اللجنة عملها في ربيع ،1993 وسط عالم مشحون بالوعود الموجبة من ناحية، ومشحون بالشكوك والآمال المحبطة من ناحية مقابلة. وكان هذا الموقف المتعارض راجعاً إلى ازدياد الامتزاج بين الشعوب بصورة غير مسبوقة، الأمر الذي دفع الشعوب إلى أطر عريضة من التعاون والمشاركة. ولكن هذه الشعوب – من ناحية مقابلة – لم تجد في النظام العالمي الجديد)الذي صاغ إيديولوجيته الأصولية أمثال هنتنجتون(ما يؤكد التوازن والاستقرار، خصوصاً بعد أن تداعى النظام القديم القائم على الاستقطاب بين القوتين العظميين، ولم يكن انهيار أحد قطبيه انتصاراً للإنسانية، فقد تحولت فكرة التقدم بلا حدود إلى وهم في عالم الوفرة فيما يقول ديكوييار، وبدت أنماط القيم في حالة تداع، وزادت الفجوة بين القادرين وغير القادرين اتساعاً. وبدا واضحاً أن المواجهة بين قطبي الحرب الباردة أخفت كمّاً وافراً من التوترات المحلية والنزاعات حور الموارد التقليدية أو حول المشاركة في الموارد الجديدة، وذلك على نحو سار جنباً إلى جنب مع الاندفاع إلى الهوية الذاتية، والمواجهات بين الطوائف القومية والدينية والعرقية، وغير ذلك من المتغيرات التي أخذت في تهديد التنوع الثقافي الضروري لرفاهية الجنس البشري.

وواصلت اللجنة عملها لاستكشاف القضايا الرئيسية للثقافة والتنمية وإلقاء الضوء عليها، مقتنعة أن هذا النوع من العمل استهلال لنهج جديد من الوعي بحجم القضايا الثقافية التي تعوق التنمية البشرية. واقترن هذا النهج بتأكيد الكيفية التي تشكل بها الثقافة فكر البشر وتحكم سلوكهم، فالثقافة للجماعات البشرية هي الطاقة والروح، وهي الاعتراف بالتنوع والتعددية فيما يقول ديكوييار. وإذا كانت الثقافة وراءنا وحولنا كما يقول كلود ليڤي شتراوس، فعلينا – فيما يؤكد ديكوييار – أن نتعلّم كيف نترك الفرصة لها كي تقودنا «لا للصدام بين الحضارات، بل للتعايش المثمر والعمل على التوفيق بين الحضارات». وكان المحور الذي يدور حوله عمل اللجنة من هذا المنظور هو «تنوعنا البشري» الذي صار عنوان «تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية».

ويلفت الانتباه أن اللجنة بدأت عملها في ربيع ،1993 في السنة نفسها التي نشر فيها هنتنجتون مقاله المدوي، واستمرت اللجنة في العمل إلى سنة ،1995 عندما أصدرت تقريرها «تنوعنا الخلاق» وسط الدوّامة العالمية التي صنعها مقال هنتنجتون، وفي السياق الذي صدر فيه كتابه سنة .1996 ويبدو تقرير «تنوعنا الخلاق» بمثابة رد غير مقصود – من هذا المنظور – على ما يمكن أن تؤدي إليه نزعة الهيمنة التي ينطوي عليها كتاب هنتنجتون، خصوصاً من حيث هو تمثيل للوازم العولمة التي انطوت على دعاوى المركزية الأوربية الأمريكية.

وبعد ثلاث سنوات فحسب من صدور «تنوعنا الخلاق»، يلقي الرئيس الإيراني السيد محمد خاتمي خطابه الشهير في اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة، تحديداً في الحادي والعشرين من سبتمبر ،1998 داعياً إلى حوار الحضارات ومؤكّداً أهميته، فيبدو كما لو كان يلتقط الخيط الذي يصله بما سبق أن قاله خافيير ديكوييار، خصوصاً حين ذهب الثاني إلى أن العالم لم يتعلم بعد كيف يحترم بعضه بعضاً، وكيف تتعاون دول وتعمل يداً واحدة. وقد أدرك خاتمي أن العالم يعيش لحظة تاريخية تحتاج إلى حلول استثنائية وإلى إعمال فكر جديد لصياغة تساؤلات جريئة، وتقديم إجابات تقوم على خرائط عقلية جديدة. ولذلك يقدم خاتمي اقتراحاً، يعرضه على الجمعية العامة، بأن يكون عام 2001 عام حوار للحضارات، قائلاً ما نصه:

«أقترح، باسم جمهورية إيران الإسلامية، كخطوة أولى، أن تخصِّص الأمم المتحدة عام 2001 عاماً لحوار الحضارات، تحقيقاً لأمل جليل في أن يفضي هذا الحوار إلى تحقيق العدل الإنساني واستهلال الحرية الإنسانية.

إن من أكثر إنجازات هذا القرن جدارة قبول ضرورة ودلالة الحوار ورفض العنف، ودعم الفهم في المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية، وتقوية أسس الحرية والعدل وحقوق الإنساني. وإن تأسيس وتقوية التمدن، سواء على المستوى الوطني أو العالمي، يعتمد على الحوار بين المجتمعات والحضارات بما يطرح الآراء والميول والتوجهات المختلفة. وإذا كرست الإنسانية كل جهودها، على أعتاب القرن الجديد والألفية الثالثة، لتأسيس الحوار أو جعله مؤسساتياً، وإحلال النقاش محل العداء والمواجهة، فإنها تترك ميراثاً لا نظير لقيمته لصالح أجيال المستقبل».

وقد صدر عن الجمعية العامة قرار ترحيب بالمسعى الجمعي للمجتمع الدولي لتعزيز التفاهم خلال الحوار البنّاء بين الحضارات على أعتاب القرن الحادي والعشرين والألفية الثالثة: وعبرت الجمعية العامة عن تصميمها الحاسم على تسهيل ودعم الحوار بين الحضارات، مقررة إعلان سنة 2001 سنة الأمم المتحدة لحوار الحضارات. ودعت الجمعية العامة الحكومات ومنظمات الأمم المتحدة، مثل منظمة الثقافة والتربية العلوم، وغيرها من المنظمات الدولية المعنية والمنظمات غير الحكومية لوضع وتنفيذ برامج ثقافية وتعليمية واجتماعية لتعزيز مفهوم الحوار عبر الحضارات، متضمنة تنظيم المؤتمرات والحلقات البحثية ونشر المعلومات والمواد البحثية حول الموضوع، وإبلاغ السكرتير العام بأنشطتها.

وإنطلاقاً من ذلك، اختار السكرتير العام للأمم المتحدة مجموعة من كبار المثقفين الذين يمثلون أقطار العالم المختلفة لإعاد تقرير يحمل وجهة نظر الأمم المتحدة في الموضوع، وضمَّت اللجنة أحمد كمال أبو المجد من مصر، ولورديس أرزيب من المكسيك، وحنان عشراوي من فلسطين، وروث كاردوسو من البرازيل، وجاك ديلورس من فرنسا، وليزلي جيلب من الولايات المتحدة، ونادين جورديمر من جنوب أفريقيا، والأمير الحسن بن طلال من الأردن، وسيرجي كابيتزا من روسيا، وهاياو كاواي من اليابان، وتومي كو من سنغافورة، وهانز كونج من سويسرا، وجارما ماشيل من موزمبيق، وجياندو مينكو بيكو من إيطاليا الذي جعله السكرتير العام ممثله الشخصي في اللجنة، وأمارتاريا سن من الهند، وسونج جيان من الصين، وديك سبرنج من إيرلندا، وتو مينج من الصين، وريتشارد ڤون فيزاكر من ألمانيا، وجاويد ظريف من إيران. وواصلت اللجنة عملها إلى أن فرغت واكتمل التقرير الذي حرره جياندو مينكو بيكّو. وصدر بعنوان «عبور الانقسام» Crossing the Divide في العام الماضي. وكان ذلك بعد شهر واحد من أحداث سبتمبر التي كانت جريمة بشعة من جرائم الأصولية الموجهة ضد الإنسانية كلها، وتجسيداً لا مثيل لفظاعته للممارسة الأصولية في أقسى وأقصى درجات عنفها على مستوى صدام الحضارات. وهو الأمر الذي أدركه طارق علي الذي يواجه ما قيل في وصف كارثة الحادي عشر من سبتمبر التي انتهكت حرمة أمريكا للمرة الأولى منذ سنة ،1812 وقادت إلى تفسيرات مغالية، سواء من حيث النظر إليها بوصفها تهديداً مفاجئاً يتحدى القرن الحادي والعشرين، أو النظر إليها بوصفها حدثاً له أبعاد غير مسبوقة، ونقطة تحول جديدة في التاريخ.

وقد سبق أن أوضحت التفسير النقيض الذي طرحه طارق علي في كتابه «صدام الأصوليات» خصوصاً حين يؤكد أن ما شهدناه هو صدام أصوليات وليس صدام ثقافات أو حضارات. يقصد إلى صدام يواجه فيه الديني الإمبريالي، أو تواجه فيها أصولية دينية (تنتسب إلى الإسلام) أصولية إمبراطورية جديدة، تنتسب إلى أحدث أشكال التعصب الرأسمالي المتجسِّدة في نزعة العولمة، أو نزعة المركزية الأمريكية التي صاغ هنتنجتون رؤيتها الإيديولوجية في كتابه «صدام الحضارات».

ومن المؤكد أن كتاب «عبور الانقسام» لا ينطلق من التفسير الذي قدّمه طارق علي، وإنما ينطلق من نقطة مغايرة، مؤداها أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر أكدت أهمية الحوار العابر لكل أنواع الحدود، وأن ضحاياها الأبرياء مع غيرهم من الذين تعذبوا بوحشية على امتداد العالم يجعلون المؤمنين بحوار الحضارات أكثر إصراراً على مواصلته، سعياً وراء زمن جديد يخلو من الفظائع التي تنتج عن أفعال أعداء حوار الحضارات.

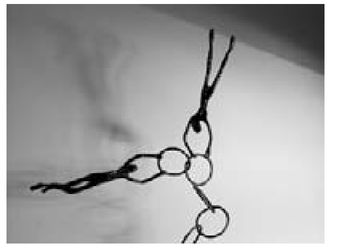
وتلك هي النقطة التي يبدأ منها كوفي عنان السكرتير العام للأمم المتحدة، حيث يؤكد في مقدمة «عبور الانقسام» أن الحوار بين الحضارات قديم قدم الحضارات نفسها، ولكن الحاجة إليه، اليوم، أصبحت أكثر إلحاحاً من ذي قبل. إن الأفراد الذين يعيشون في خوف، مفتقدين فهم الثقافات الأخرى، أقرب إلى اللجوء لأفعال الكراهية والعنف والتدمير ضد «عدو» مُتَخيل. أما أولئك الذين يتعرضون لثقافات الآخرين ويتأثرون بها، أو يعرفونها خلال الاتصال الذي يعبر الانقسامات الثقافية، فهم أقرب إلى رؤية التنوع بوصفه قوة، كما أنهم أقرب إلى الاحتفال به بوصفه نعمة.

ويؤكد كوفي عنان أن عمليات الهجرة والإدماج والاتصال والارتحال قرَّبت اليوم، على نحو غير مسبوق، بين الأجناس والثقافات والأعراق المختلفة. ولم يحدث من قبل أن فهم الناس أنهم يتشكَّلون بواسطة العديد من الثقافات والمؤثرات، وأن الجمع ما بين المحلي والأجنبي يمكن أن يكون مصدر معرفة قوية وبصيرة نافذة. ويمكن للناس، بل إن عليهم، أن يفخروا بدينهم الخاص أو ميراثهم الحضاري، ولكن عليهم – في الوقت نفسه – الاهتمام بما هم عليه دون كره ما ليسوا عليه.

ولا يتحقق هذا الهدف بالبدء من فراغ فيما يقول عنان، فهناك قيم عامة تشترك فيها الإنسانية عبر القرون، والأمم المتحدة نفسها تأسست على الإيمان بأن الحوار يمكن أن ينتصر على النزاع، وأن التنوع نعمة نحتفي بها، وأن أمم العالم تتحد بإنسانيتها أكثر وأكثر مما تنقسم بهوياتها المنفصلة. ومن هذا المنظور، يمكن النظر إلى مبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان بوصفهما قوة دفع للإنسانية كلها فيما يوضح كوفي عنان، مؤكداً منظور الحوار بين الثقافات، وإشاعته بوصفها سلاحاً فاعلاً لمواجهة كل أشكال الأصوليات، بل كل كوارث صدامها المحتوم.







عبور الانقسام

صدر كتاب «عبور الانقسام» Crossing the Divide عن الأمم المتحدة في العام الماضي كما سبق أن قلت، حاملاً عنواناً فرعياً هو: «حوار الحضارات». ويبدأ الكتاب بتقديم كاشف، عنوانه «الوحدة والتنوع والأمل». وهو تقديم يلفت الانتباه على نحو خاص، لأنه يبدأ من النقطة التي انتهى إليها كل من فوكوياما وهنتنجتون لينقضها، مؤكداً أن التاريخ لم ينته، وأن الحضارات لم تصطدم حتى بعد الحادي عشر من سبتمبر. صحيح أن المؤسسات والأوطان والمجموعات والأفراد تواجه اتجاهين متضادين. هما: نزعة العولمة ونزعة المحلية. ولكن الاتجاهين لم يصل بهما التضاد إلى درجة الاقتتال. ويدفعهما الوعي بخطورة الصدام إلى البحث عن سبل أكثر فاعلية لعبور الانقسام، وإيجاد مناطق مشتركة للتفاعل والتعاون والحوار.

ويمضي التقديم في هذا الأفق موضحاً أن كل تيار من التيارين المتعارضين (العولمة/الأقلمة) ليس شراً كله، ففي كل منهما من العناصر الإيجابية ما يؤكد الإمكانات الإيجابية لعبور الانقسام، فالعولمة في العلم والتكنولوجيا وأدوات الاتصال الجماهيري والتجارة والتموين والسياحة والهجرة والجريمة والمرض تقدمية في مدى سرعتها ودرجتها، ولها فوائدها الملموسة في حياة جميع البشر. وفي الوقت نفسه، فإن تغلغل الهويات المحلية، وتعمقها في مفاهيم العرق واللغة والأرض والدين، أمر يبرزها بوصفها قوة أساسية في عصرنا. وإذا كانت خصائص التحديث تكتسب دلالة كوكبية، حيث التنافس على قطع أشواط التقدم في كل مجال، فإن قوة التقاليد يتزايد دورها فعلياً في تكوين العالم الحديث الذي ننتسب إليه، ونعيش شروطه وتحدياته، فلا تحديث مادياً، ولا تقدم ممكناً، دون الإفادة من المخزون الإنساني المعنوي اللامحدود في ثراء تنوعه على امتداد الكوكب الأرضي.

ولذلك فإن التعايش مهم بين الجوانب الإيجابية للعولمة والجوانب الموازية للنزعات المحلية المرتبطة بالخصوصيات الثقافية والهويات الحضارية. وتلك نتيجة يؤدي الوعي بها إلى تعميق آفاق الوجود المشترك بين النزعتين المتعارضتين، وتطوير كل الإمكانات التي تؤدي إلى عبور الانقسام، وتحيل ثنائيته المتضادة إلى تركيب جديد يحتوي التضاد ويجاوزه في آن. ويترتب على هذا التركيب الجديد التسليم بإمكانات الوجود المشترك والتفاعل المتبادل بين نزعة العولمة ونزعة المحلية، والحضور المستمر – للتقاليد في العالم الحديث، كما يدفعنا للتحرك إلى ما بعد العقلية البسيطة المبنية على التعارض الحدِّي للأطراف: «إما هذا أو ذاك».

ويؤكد التقديم الذي يرى في العولمة رأياً مخالفاً لما يراه أعداؤها المتعصبون ضدها، أو المدركون شرورها، ومنهم كاتب هذه السطور، أن أحداث العالم في العقد الأخير أوضحت عدم ملائمة بعض النظريات التي ارتبطت بأوائل التسعينيات. والإشارة في ذلك واضحة إلى فوكوياما وهنتنجتون، خصوصاً حين يؤكد التقديم أن ثنائية «الغرب وبقية العالم» التي انطوت عليها أطروحة «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» ثبت أنها بالغة التبسيط. ودليل ذلك، على سبيل المثال، الحرب بين أذربيجان وأرمينيا، تلك التي يمكن اعتبارها للوهلة الأولى مثالاً جيداً على صدام الحضارات، ففي النهاية تعتقد كل دولة في دين مغاير لدين الأخرى. ولكن عندما تطور الصراع بين الدولتين، وجدت كل منهما حلفاء لها في المعسكر «الحضاري» المناقض. وذلك موقف يستمر في السنوات الأخيرة، حتى بعد أن خمدت الصراعات المسلحة. وتقدم كوسوڤو والبوسنة وڤيتنام أمثلة مؤثرة على وجود تحالف يعبر الانقسام.

ويصل التقديم إلى قرب نهايته مع تأكيد أن قوة التضاد بين «ما نملكه» وما «لا نملكه» على كل مستويات التجربة الإنسانية – الفرد والأسرة والمجتمع والوطن والعالم – تغذي مزاجاً منتشراً من عدم اليقين، بينما سرعة التغير وسهولته تقوي عدم القدرة على التكيف، ومن ثم تثمر التعصب والتطرف والتحيز. بكلمات أخرى، كل ما يذكّر بالإقصاء، وعقلية: إما «هذا» أو«ذاك»، وعقلية: «نحن» و«هم» المألوفة لنا جميعاً.

وينتهي التقرير بتأكيد أن التنوع معطى، قانون من قوانين الطبيعة نشارك فيه كل الأنواع، حيث يتشابه الإنساني وغير الإنساني، فالناس عبر التاريخ ظلوا يتجمعون في مجموعات وقبائل وأوطان. وقد أصبح ذلك واضحاً عندما بدأ الناس يواجهون أنفسهم بأعداد أكبر للاتصالات ومعرفة اختلافاتهم. وليست المشكلة في حقيقة التنوع نفسه، وإنما في إدراك التنوع بوصفه تهديداً، مع أنه ليس كذلك. والدليل البسيط موقف ديانات مثل الإسلام من معنى التنوع، خصوصاً في الآيات القرآنية التي تؤكده من مثل: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا) (الحجرات/13).

هكذا، ينتهي تقديم كتاب «عبور الانقسام» لتبدأ الفصول المتتابعة، الفصل الأول نظرة شاملة إلى الحوار، نتولى التركيز على أمرين: أولهما سياق الحوار الذي يطرح السؤالين المهمين: لماذا الحوار؟ ولماذا الآن؟ وثانيهما هدف الحوار، وهو مبحث يرتبط بمحاولة إيجاد صيغة جديدة للعلاقات الدولية. ويفضي كلا الأمرين إلى تقديم منظور جديد لعمل الأمم المتحدة بوصفها راعية للحوار ومؤسِّسة لشروطه. ويأتي الفصل الثاني مخصصاً لدراسة سياق الحوار، وذلك على نحو استلزم دراسة العلاقة بين العولمة والتنوع، وتحولات الصيغ السائدة من التغريب إلى التحديث إلى العولمة، ومقابلها الكشف عن الوعي المحلي والروابط الأولية ومفهوم الهوية، وذلك كله يؤكد الفصل أن الحوار عملية تعلّم متبادل، وهي عملية استلزمت دراسة القيم العامة (الإنسانية، التبادل، الثقة) والتوجه نحو أخلاق عالمية (الحرية والعدل، العقلانية والتعاطف، الشرعية والمدنية). ويأتي الفصل الثالث مخصصاً لاقتراح صيغة جديدة للعلاقات الدولية، ناقداً الصيغة القديمة، غارساً صيغة جديدة، عناصرها: المساواة، إعادة تقييم العداوة، توزيع القوة وعدم تركزها، الاعتماد المتبادل، المسؤولية الفردية. أما الفصل الخامس والأخير فهو عن الأمم المتحدة من منظور يسعى إلى توسيع آفاق عملها بما لا يغفل تحالفات المجتمع المدني، وبما يحقق المزيد من المصداقية والاعتراف الدولي بأدوارها.

والواقع أن فصول الكتاب تعكس وعي كاتبيه بالمشكلات التي يواجهها عالمنا المعاصر في شموله وتعقده، وفي علاقات اللحظة التاريخية لأواخر التسعينيات ومطلع القرن الحادي والعشرين. ونقطة الانطلاق الدافعة في عملهم هي ما شهدوه بأعينهم، وما سمعوه بآذانهم، من فظائع الإرهاب التي امتدت عبر القارات، مؤكدة عودة أشكال التعصب بكل الجرائم البشعة التي انتهت بجريمة الحادي عشر من سبتمبر. وفي مواجهة هذه الجريمة، يقول الكتاب:

«إن الأغلبية الساحقة من العالم صرخت، مع أحداث سبتمبر 2001، مؤكدة أنه ما من دين أو تاريخ أو إيديولوجيا أو تقاليد يمكن أن تبرر هذه الأحداث الإرهابية أو تدعو إليها، كما أن مسؤولية الأفراد التي ارتكبوها لا يمكن التغطية عليهم بالدعاوى الزائفة التي ادعاها من ارتكبوا الجرم. لقد فقد الكثيرون من الأبرياء حياتهم لا لشيء إلا لأن خطأهم الوحيد كان اختلافهم عن قاتليهم، الأمر الذي أدى بالأغلبية الساحقة للإنسانية إلى إدراك زيف أي تبرير يمكن اختراعه للدفاع عن القتلة. نعم، قد يحب مقترفو جريمة الحادي عشر من سبتمبر أن يروا صداماً للحضارات، لأنهم لا يستطيعون أن يمضوا في حياتهم دون عدو. ولكن، ألم تكن أحداث سبتمبر نفسها دلالة على صدام داخل حضارة واحدة، صراعاً على الروح التي يزعمون أنها الحضارة؟!».

ويستشهد الكتاب، عند هذه النقطة، بما كتبه تومي كو Tommy Koh في جريدة «الهيرالد» تربيونس العالمية، عدد السادس والعشرين من سبتمبر، سنة 2001 مؤكداً أننا «لا نواجه حرباً بين الإسلام والمسيحية لأن الأغلبية العظمى من المسلمين حول العالم أدانت هجمات سبتمبر».

باختصار، يجد مؤلفو كتاب «عبور الانقسام» ما يؤكد دعوة حوار الحضارات في أحداث سبتمبر التي كانت نموذجاً للتعصب الذي يزيد الانقسام عمقاً، وذلك بالقدر الذي وجدوا به مبررات الحوار فيما لاحظوه من الجرائم التي أدت إليها نزعات العداء للاختلاف على امتداد العالم، فضلاً عن المذابح التي أدّى إليها التعصب العرقي والديني، وما صحبها من جرائم بشعة بدعوى التطهير العرقي أو الخلاص الديني من المخالفين عقائدياً. وكلها علامات دالة لا بد من وضعها في الاعتبار، جنباً إلى جنب تزايد الهوة بين الأغنياء والفقراء، دول الشمال ودول الجنوب، التغريب أو الأمركة في مواجهة التنوع، العولمة في مواجهة الأقلمة، إلى آخر الثنائيات الخطرة التي تؤكد ضرورة التصدي لها بالحوار الذي يزيل المتفجرات المدمرة من طريق التقدم الإنساني.

ويوضح الكتاب، في هذا الصدد، أن دعوى هنتنجتون، إن دلت على شيء إيجابي، رغم كل جوانب زيفها، فإنها تدل على ضرورة أن نولي مسألة الحضارات، ومن ثم الثقافات، اهتماماً أكبر في علاقتنا الدولية، فالحوار بينها هو المدخل الطبيعي لكل إمكانات التعاون والتبادل والتفاعل، وهو المدخل الطبيعي الذي يفيد من مخزون القيم المختزنة في الذاكرة الإنسانية لتأسيس أخلاق كونية، أخلاق تسعى إلى تحقيق السلام القائم على العدل، والعدل المبني على الحق، والحرية التي لا تعني رفض المختلف، والمساواة التي تؤكد الوضع المتكافئ للمتحاورين، والعقلانية التي لا تعرف جنون التعصب الأهوج، والتعاطف الذي يدفع الأطراف إلى تقديم العون المطلوب إنسانياً مهما كان الاختلاف العرقي أو الديني. وأضيف إلى ذلك القيمة المدنية التي تؤسس الحياة الكريمة التي يصنعها البشر على أعينهم في حياتهم الدنيا، وعلى أساس من وعيهم بضرورة دعم مجتمعاتهم المدنية في الوقت نفسه. والنزعة المدنية هي الوجه الآخر من الشرعية في هذا الإطار، فهي الاحتكام إلى القانون المدني في تجلياته الدولية التي لا تعرف التحيز.

وآخر هذه القيم وأهمها قيمة الشجاعة التي لا بد أن يواجه بها كل طرف نفسه، فالحوار يبدأ من داخلنا أولاً، قبل أن يبدأ مع غيرنا ثانياً، وتكتمل فاعليته بوعي كل طرف من المتحاورين بأنه لا يمتلك الحقيقة النهائية، وأنه لا يهدف إلى إزاحة من يواجهه في الحوار، أو يقصيه لاختلافه، وإنما يصل وإياه إلى موقف جديد يجاوز الانقسام ويعبره، موقف يحيل الاختلاف إلى ثراء وغنى في الأفق الواعد للتنوع البشري الخلّاق.








موقفنا من حوار الحضارات

ما موقفنا من قضية حوار الحضارات بعد التأصيل السابق؟ أتصور أنه لا بد أن يكون موقف الدعم، ما ظل حوار الحضارات من منطلق التنوع البشري الخلاّق أولاً، وبحثاً عن أفق متوازن للتفاعل بين العام والخاص، العالمي والوطني ثانياً، وقائماً على الاعتراف بالآخر وحقه في الاختلاف والتميز بخصوصيته ثالثاً، وداعماً لقيم العدل الاجتماعي وآفاق الحرية الفكرية والإبداعية رابعاً. إن الهدف من حوار الحضارات – في آخر الأمر – هو تحقيق عالم يخلو من ويلات الحروب، ولا يعرف كوارث التعصب والتطرف، عالم يغتني بالتسامح، ويثري بوحدة التنوع الخلاّق، ويسعى إلى السلام سعيه إلى التقدم الذي يعم الإنسانية كلها. وما ظل هذا الهدف قائماً فإن حوار الحضارات هو البديل المنقذ من الصراع، وهو النتيجة التي تعتمد على تفاعل الثقافات بما يتسع بآفاق الفهم المشترك وتقبل الاختلاف والمغايرة، الأمر الذي يحفظ كل ثقافة خصوصيتها، مؤكداً العناصر المشتركة التي تجمعها وغيرها من الثقافات، داعماً تبادل التأثر والتأثير بما يبقي على حيوية المكونات والعلاقات.

ولن يتحقق ذلك إلا بشروط، على رأسها أن يكون كل طرف من أطراف الحوار مسلِّماً بأنه لا يمتلك الحقيقة المطلقة، مؤمناً أن المعرفة نسبية لا تكتمل إلا بالتفاعل مع الآخرين، ولا تتقدم إلا بالإسهام الجمعي. ويعني ذلك التسليم بنوع من التكافؤ العقلي بين الأطراف المتحاورة، وعدم تسلل نزعات عرقية أو تحيزات استعلائية إلى الحوار، فالحوار يصل إلى طريق مسدود ما لم يتأسس على التكافؤ الفكري بين الأطراف، وينقلب إلى نقيضه عندما تختل العلاقة بين الأطراف، فيغدو إرسالاً وحيد الاتجاه. وإذ يؤكد التكافؤ العقلي سلامة اتجاهات الحوار، على امتداد مجالاته ومستوياته، فإنه يضيف إلى ثراء الحوار من حيث هو عملية خلاّقة، لا تبدأ من نقطة رد الفعل السلبي، أو المتابع لأوامر الكبار وشروطهم، وإنما من منطق الرغبة في مجاوزة شروط الضرورة على مستوى الذات ومستوى الآخر في الوقت نفسه.

والواقع أن هذا الوضع المثالي من التكافؤ في الحوار يبدو مستحيلاً للوهلة الأولى، فالهوة التي تفصل بين الدول المتقدمة والدول النامية (هل أقول: المتخلفة؟!) تزداد عمقاً واتساعاً نتيجة التطور غير المتكافئ بين دول الشمال ودول الجنوب، أو دول العالم الأول ودول العالم الثالث. أقصد إلى ذلك التطور الذي يضيف إلى صعوبة إمكانات الحوار المتكافئ بين الحضارة الأوربية العلمية التكنولوجية التي تتطور كل يوم والحضارات التقليدية التي لا تزال تخاف التقدم والانفتاح على العصر في العالم الثالث. وذلك وضع يفرض على الدول التي ننتمي إليها الدخول إلى دائرة الحوار من منطق رد الفعل، بوصفها القوى الأكثر ضعفاً في علاقات النفوذ السياسي، والأكثر تخلفاً في سياقات التقدم الاقتصادي والصناعي والعلمي والعسكري، والأكثر فقراً في علاقات تقنية إنتاج المعلومات وطرائق توزيعها المعاصرة. وكلما ازدادت الدول المتقدمة تقدماً، في تعارضات هذا الوضع، تباعدت المسافة بينها وغيرها من الدول التي لا تجاريها في التقدم، وازدادت الدول الأخيرة تأخراً في صراعات المنافسة أو التسابق على تحقيق المزيد من أشكال التقدم كل يوم. وينتج عن ذلك تضاعف حاجة الدول الفقيرة إلى الدول الغنية، وتزايد درجة اعتماد الدول المتخلفة على الدول المتقدمة. والتبعية السياسية والاقتصادية هي النتيجة اللازمة لهذا الوضع، وذلك بكل ما تفرضه هذه التبعية من أدوات إيديولوجية تؤكد الاتِّباع الفكري الذي هو قرين التبعية ولازمتها الفكرية.

هذا الوضع غير المتكافئ هو عقبة تحول دون تأسيس حوار متكافئ بين الأطراف، فلا حوار متكافئ بين طرف قوي يملك من الأسلحة المتعددة، اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً، ما يفرض به إرادته ويحقق مصالحه، ويعلي من قيمة حضوره، وطرف ضعيف لا يملك ما يفرض به صوته، أو يقنع بعدالة مطالبه، خصوصاً إذا كانت هذه المطالب تتعارض ومصالح الطرف الأقوى اقتصادياً وعسكرياً وتقنياً ومعلوماتياً. إن تكافؤ الحوار ضرب من الوهم في هذه الحالة التي ينعدم فيها التوازن، ويسود واقع التبعية بلوازمه الاتِّباعية، فلا يبقى للطرف الأضعف سوى أن يطالب إلى أن يبح صوته، أما الطرف الأقوى فيملك أن يقرر ما يريد، ويفعل ما يحقق مصالحه كما يشاء وحين يشاء، غير عابئ بالطرف الأضعف، ما ظل هذا الطرف عاجزاً عن ممارسة فعل الحضور الفاعل في التاريخ وبالتاريخ.

ولكن ذلك لا يعني استحالة الحوار، بل يعني صعوبته التي يمكن أن يجاوزها الطرف الأضعف، في هذا الوضع، شريطة أن يملك ما يمكن أن يعبر به اختلال العلاقة، أو يواجه به سلبياتها المتكثرة. والخطوة الأولى في ذلك هي الإبداع الذاتي الذي يؤسس لتقدم الطرف الأضعف، ويدفع به إلى مجاوزة مظاهر ضعفه، والتخلص من العوائق التي تحول دون لحاقه بركب التقدم العالمي، فيغدو قادراً على الحوار من موقع القوة لا الضعف. وذلك شرط لا يتحقق إلا مع وجود دولة مدنية حديثة بكل معنى الكلمة. أقصد إلى دولة تؤمن بالعلم سبيلاً إلى التطور، والحرية طريقاً إلى الابكار، والتسامح أساساً للتفاعل البناء بين الطوائف، والعدل الاجتماعي مبدأ في العلاقة بين الطبقات، والديموقراطية وسيلة مثلى في الحكم، والفصل بين السلطات ضماناً لسيادة القانون والدستور.

والخطوة الثانية هي تحالف الطرف – في مسعاه الجاد إلى التقدم – مع أشباهه ونظائره بما يحيل ضعفه إلى قوة، وبما يفرض على الطرف الأقوى الاستماع إلى صوت الجمع وليس صوت المفرد. ويلزم عن ذلك التضامن مع الأشباه والنظائر في مجموعات دولية، تعمل مستقلة لتأكيد حضورها الخاص، أو تعمل داخل المنظمات العالمية، مثل الأمم المتحدة ومنظمة اليونسكو أو غيرها من المنظمات المتفرعة من المنظمة الأم، وذلك بهدف مواجهة الحضور العدواني للأطراف الأقوى في العلاقات الدولية بكل مستوياتها ومجالاتها. وغير بعيد عن ذلك ما يمكن أن ينشأ في موازاة المنظمات العالمية من منظمات المجتمع المدني ومؤسساته، وهي المنظمات التي تزايد دورها في السنوات الأخيرة، وأظهرت من قدرة التأثير ما أصبح أساساً لتوجه المنظمات العالمية، وبخاصة اليونسكو، في غير حالة. ولا يقتصر الأمر في ذلك على ما تقوم به منظمات المجتمع المدني داخل المنظمات العالمية الرسمية، وإنما يمتد إلى خارجها بما أصبح يشكل قوة ضغط فاعلة في مواجهة آثام الطرف الأقوى: هيمنة نزعته المركزية ثقافياً، وشرور استغلاله اقتصادياً، وكوارث جرائمه عسكرياً، وممارساته التسلطية سياسياً.

وقد رأينا في السنوات الأخيرة الإنجازات الإيجابية لتجمعات منظمات المجتمع المدني في مواجهة العولمة على امتداد العالم، وذلك على نحو ما وضح في مظاهرات سياتل أثناء اجتماع منظمة التجارة العالمية، أو اعتراضات دافوس، أو أشكال الاحتجاج المختلفة التي تجسّد بعضها في مواقع الانترنت المقاومة، الأمر الذي لا يزال يحدث أثره الإيجابي، خصوصاً في تصاعد دور هذه المنظمات على مستويات عديدة، ومن ثم تزايد دورها الضاغط على المنظمات العالمية الرسمية. وبفضل الضغط الذي مارسته تجمعات المجتمع المدني في علاقاتها الدولية، وتحالفاتها القوية مع مجموعات دول العالم الثالث داخل المنظمات العالمية، وخارجها، تسارع إيقاع الأمم المتحدة في تأصيل مبدأ حوار الحضارات، والعمل على دعمه وإشاعته، وفرضه بوصفه واقعاً جديداً في العلاقات بين الدول والحضارات والثقافات المتباعدة. ولا أدل على ذلك من الدور الموازي الذي تقوم به منظمة اليونسكو في دعم ثقافة التنوع الخلاق، والعمل على ترسيخ علاقات ثقافية دولية تجاوز الانقسام والصراع، وتفرض الحوار. حتى في العلاقات الاقتصادية والسياسية التي أخذت تعرف ما أصبح يطلق عليه اسم «الاعتماد المتبادل»، خصوصاً في مواجهة المشاكل الكبرى)كالمشاكل البيئية(التي لا تستطيع حلها دولة واحدة مهما كانت درجة قوتها.

في هذا السياق الجديد، تزايدت إمكانات الحوار بين دول الشمال ودول الجنوب، وتخلقت إمكانات جديدة لدعم التفاعل، ومن ثم تجاوز تناقضات الثنائيات الحدية)نحن / العالم، شمال / جنوب، تقدم / تخلف، عالم أول / عالم ثالث... إلخ(إلى توازيات الأفكار المتقاربة والمواقف المتشابهة التي تؤسس لمعنى التنوع الخلاّق من خلال الحوار. وترتب على ذلك تغير وضع الدول التي لم تستطع فرض صوتها على غيرها الأقوى، فأصبحت أكثر قدرة على إيصال صوتها من خلال)وبواسطة(التحالفات والتجمعات التي أصبحت طرفاً فاعلاً فيها، والتي أصبحت قوة مضافة إلى حضورها وتأثيرها، ورصيداً لها في عملية الحوار التي أصبحت ممكنة، ومقبولة من أغلب الأطراف، خصوصاً بعد المتغيرات الدولية الجذرية التي أكدت ضرورة الحوار بوصفه السبيل الوحيد إلى مستقبل أفضل للجميع.

لكن هذا المتغير الإيجابي لا يعني انتهاء عوائق الحوار، أو غلبة دواعي التفاؤل على دواعي التشاؤم، فالعالم الذي نحياه لم يخل بعد من كوارث الأصوليات التي سبق أن أشرت إليها، وتحول الولايات المتحدة إلى قوة مطلقة وحيدة، ماضية في توجهها التسلطي الذي لا يجد من يوقفه، عائق يزداد خطورة، ويفرض نذره السلبية على العالم كله، ويستلزم المواجهة التي تستعيد اللوازم الإيجابية للحوار. ولن تتحقق هذه اللوازم أو تكتمل فاعليتها إلا بشرطين، أولهما تخلي الدول الكبرى – وبخاصة الولايات المتحدة – عن نزعات الهيمنة، وثانيهما استعداد الدول الصغرى لمواجهة واقعها. والشجاعة مطلوبة في كلا الشرطين، خصوصاً مع ما تفرضه الأطماع الاقتصادية من تحيزات على الدول الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتحدة، وما يفرضه فساد الأنظمة السياسية وغلبة الثقافة التقليدية الجامدة على الدول الصغرى، فالأولى تشيع إيديولوجية تبرر مصالحها، وتقنع الشعوب الصغيرة بسلامتها، تحت شعارات براقة عن وعود بتقدم لا حدّ له، أو بإنسانية سعيدة لا تعرف هموم الاختلاف، تماماً كما يحدث مع إيديولوجيا العولمة. والثانية لا تزال تعاني قسوة الحياة التي تزداد ضراوة بسبب تصاعد أشكال الفساد السياسي، ولا تزال ضحية للتوابع الثقافية لهذا الفساد، سواء التوابع التي تدعمه بالأجهزة الإيديولوجية للدولة، أو التي تقاومه بأجهزة إيديولوجية مضادة للمجموعات الموازية للدولة والمعادية لها على السواء.

وإزاء هذا الوضع السلبي، وفي مواجهته، فإن شرطاً أساسياً من شروط الحوار يقترن بالقدرة على النقد الذاتي وتعرية كل ما يعوق الحوار أو يحول دونه، سواء على المستوى الداخلي أو المستوى الخارجي. والبداية هي أن يكون كل طرف مستعداً لنقد نفسه أولاً، وتأسيس فكر التنوع الخلاق في بلده

قبل الحوار عنه مع الغير، فمن الواضح أن القوى الخارجية التي تعوق إمكانات الحوار بين الحضارات لا تقل ضراوة عن القوى الداخلية. ودليل ذلك أن التهديد الدائم للاستقرار في عالمنا مصدره – في حالات كثيرة –الصراعات العنيفة داخل الدول وليس فيما بينها. ولذلك فالحاجة ماسة لدعم قوانين حقوق الإنسان في العالم، ما ظلت مشكلات كثيرة تأتي من داخل الدول: إما بسبب الصراعات العرقية أو إجراءات القمع التي تمارسها الحكومات، أو بسبب تيارات التطرف والتعصب التي تتحول إلى ممارسات عنف إرهابي مدمرة.

ويلفت الانتباه أن هذه التيارات أصبحت في موقف دفاعي بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وتحولت من عدوانية الاقتحام والاعتداء والتدمير إلى المهادنة أو التقية المراوغة. لكنها لا تزال موجودة تنتظر الفرصة الملائمة للعودة إلى ممارساتها الإرهابية مرة أخرى. ولا سبيل إلى القضاء عليها بالعمل العسكري وحده، فالأكثر أهمية العمل على استئصال الجذور الفكرية للإرهاب والتأويلات الدينية المغلوطة التي يعتمد عليها، جنباً إلى جنب إشاعة ثقافة عقلانية مستنيرة، عمادها التسامح، ومبادئها حرية الفكر وحق الاجتهاد واحترام المخالفة وتقبل التنوع بوصفه مصدر ثراء وقوة.

ولا يغيب عن البال – في هذا الصدد – أن الظروف التي تؤدي إلى الطغيان والعنف ومخالفة حقوق الإنسان، داخل أقطار العالم الثالث على وجه الخصوص، سرعان ما تؤدي إلى البحث عن أعداء في الخارج. ولذلك تزداد رغبة الحكومات القمعية في تصدير مشكلاتها الداخلية، كما حدث في غزو الاتحاد السوفياتي لكل من المجر وتشيكوسلوفاكيا بعد استخدام القمع في الداخل، أو كما حدث في رفض حكومات جنوب أفريقيا منح الاستقلال لناميبيا. وقس على ذلك ما يحدث في عالمنا العربي، أو في منطقة الشرق الأوسط، من حروب إقليمية، وإعلان نضال مقدس لا يهدف إلا إلى التغطية على الفساد الداخلي بالدرجة الأولى.

هذا الوضع يؤكد أنه لا إمكان للحوار مع الغير إلا إذا بدأنا الحوار مع الذات، وكنا مستعدين له، داخلياً، ومن ثم تسعدين لمواجهة أعداء الحوار الذين ينفون المختلف، ويقومون بتصفية المغاير، سواء من داخل سلطة الدولة الاستبدادية، أو خارجها، حيث المجموعات الممارسة للتطرف الديني والإرهاب السياسي. ولا شك أن كل نجاح على مستوى الحوار الداخلي يؤدي إلى تعزيز إمكانات الحوار على المستوى الخارجي. والبداية في ذلك هي احترام الاختلاف، وتقبل التباين بوصفه عنصراً موجباً من عناصر التنوع الخلاق، فالمرونة في تقبّل الآخر، والنظر إلى الاختلاف بوصفه قانون الطبيعة، والتسامح إزاء الآراء المغايرة، عوامل تسهم في تعزيز إمكانات الحوار، سواء على المستوى الداخلي للأمة أو المستوى الخارجي بين الأمم. وهي عوامل تسهم في تعرية العناصر الأصولية الموجودة في الثقافة والمعزِّزة لرفض الحوار، والمقترنة بنزعة انغلاق، لا تتردد في استبعاد المغاير واستئصال المخالف. وتحتاج هذه التعرية إلى شجاعة التصدِّي الهادئ، والمجادلة العقلانية، والبراهين المقنعة، كما تحتاج إلى الإبقاء على قوة الدفع واستمرار المواجهة.

وأحسبني في حاجة إلى تأكيد أن الأصولية صفة ملازمة لنزوع الانغلاق التي تتعزز في كل حضارة أو ثقافة نتيجة شروط تاريخية بعينها. ومقاومة الأصولية تبدأ من إدراك هذه الشروط وتعريتها والقضاء على آثارها، وتلك عملية لا بد من ممارستها في الثقافة المحلية، بل في كل ثقافة يمكن أن ندخل معها في حوار. وشرط أساسي من شروط القضاء على الأصولية هو الحسم في تعرية تأويلاتها المتمسحة بالدين، وإزاحة أقنعتها الاعتقادية عن حقيقة أطماعها المادية، واستبدال وعود المدنية الحديثة القائمة على التسامح بوعيد دعاة الدولة الدينية القائمة على التعصب، جنباً إلى جنب إشاعة ثقافة الحوار، ودعم آدابه وتقاليده، واستبدال التسامح الحواري بالتعصب الأصولي، ومن ثم تأكيد أفكار كتلك التي عبّر عنها نيلسون مانديلا بقوله:

عندما أرسل النبي محمد أتباعه المقموعين إلى الملك الإفريقي المسيحي نجاشي الحبشة ليجدوا عنده الأمان والحماية، ألم يكن ذلك مثالاً للتسامح والتعاون لا بد من محاكاته في زماننا؟.. إن طبيعة التفاعل بين آفاق موروثاتنا الدينية يمكن أن تقيم أساساً صلباً لتأسيس نظام عالمي يقوم على الاحترام المتبادل والمشاركة والعدالة. ولا محل لتنابذ الأديان في مواجهة بلاء التخلف والكوارث البيئية والفقر، فالتسامح والتعاون يؤهلان للقيادة الأخلاقية التي نحن في أمسّ الحاجة إليها.

وأخيراً، فإن حوار الحضارات لا يحدث بين حضارات مطلقة، مجردة، مصمتة، أو بين ثقافات على سبيل الإجمال. أقصد إلى أن الحوار لا يتم بين «كل» الحضارة أو «كل» الثقافة التقليدية في بلد من بلدان الجنوب و«كل» الحضارة أو «كل» الثقافة المناظرة في بلد من بلدان الشمال، وإنما يدور الحوار بين تيارات متناظرة، تجمع بين دعاة التنوع الخلاّق في بلد الشمال وما يناظرها من تيارات مدنية مستنيرة، تسعى إلى مقاومة جمود ثقافتها التقليدية الغالبة، في بلد الجنوب، وترى أن هذه المقاومة تدعم حوارها مع غيرها، كما ترى في الحوار نفسه دعماً لمواقفها في صراعها مع التخلف.

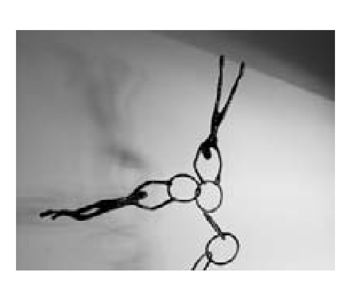
وخلاصة الأمر أن الحوار يتم بين تيارات متعينة، متقاربة فكرياً أولاً، أو باحثة عن هدف مشترك ثانياً، وتمتلك برنامجاً عملياً للحوار تتقدم به ثالثاً. وعماد هذا النوع من الحوار المؤسسات البحثية التي تصوغ البرامج والمبادئ، وتتولى تأصيلها وتعميق مفاهيمها ومنطلقاتها وتوجهاتها، وذلك في موازاة (أو بالتعاون مع) مجموعات المثقفين الذين يؤمنون بقيم إنسانية لا تتعارض مع العناصر الإيجابية من موروثاتهم الثقافية والروحية، مدركين أهمية الحوار لمستقبل البشرية كلها على سبيل التعميم، ومستقبل أوطانهم على سبيل التخصيص. ولذلك لا معنى للحديث عن حوار ديني، مثلاً، بين الإسلام والمسيحية على الإطلاق، وإنما بين تيار بعينه من تيارات الاستنارة الإسلامية، مشروطاً بعلاقات مكانه ومتطلبات زمانه، وتيار موازٍ من تيارات المسيحية في امتداداتها وتنوعاتها واختلافاتها، وبالقدر نفسه، لا معنى لحوار مطلق بين شمال وجنوب، أو بين حضارة مطلقة وأخرى تماثلها في صفة الإطلاق، وإنما حوار بين مؤسسات متقاربة البرامج، متماثلة المطامح، أو بين مجموعات ثقافية تنطوي على قاسم مشترك يؤسس منطلقاً لبداية حقيقة ملموسة. ومن هذا المنظور، فإن تأكيد البحث عن الأشباه أو الأصوات المقاربة هو الخطوة الأولى في اتجاه الحوار، إبرازاً لمناطق التشابه أو التقارب التي تقلل من حدة مناطق الاختلاف والتنافر، فتستهل الحوار بوعي مفتوح يسعى إلى رسم خرائط جديدة لبشرية واعدة.









الإبداع والتمكين

«لقد ثبت عجز كل من الرأسمالية والاشتراكية عن رفع البؤس عن غالبية شعبنا... لذا فإن التساؤل الثقافي هو ما يلي: هل هناك حل آخر، حل خاص بنا نحن؟ أليس لدينا تراثنا وخيالنا ورصيدنا الفكري والتنظيمي لتطبيق نماذجنا الخاصة للتنمية بما يتفق وهويتنا وبطموحاتنا وآمالنا؟»

كارلوس فوينتوس

يقول إيليا بريجوجين إن القرن العشرين قد حول الكوكب بأكمله من عالم متناه من الحقائق اليقينية إلى عالم غير متناه من الشكوك. ولابد من استعادة المدلول الذي يشمله مصطلح ثقافة في معناه الأصلي. فالثقافة معناها الصقل والتهذيب. ومن الضروري أن يتم صقل الإبداع الإنساني وتهذيبه، ففي مناخ التغيرات المتلاحقة الذي نعيش فيه، يمكن للأفراد والجماعات والمجتمعات أن تتكيف مع الجديد وتوفق بين واقعها والخيال الإبداعي.

لذا فإن مفهوم الإبداع يجب أن يستخدم بمعناه الأوسع، لا لمجرد الإشارة إلى إنتاج شكل فني جديد، بل للدلالة على حل المشكلات في كل مجال يمكن تصوره. وإلى جانب الفن فالإبداع حيوي بالنسبة للصناعة والتجارة والتعليم والتنمية الاجتماعية والبشرية.

حققت البشرية نجاحاً في تنشيط خيالها في الفن والعلم والتقنية، أكبر كثيراً مما حققته في الابتكار الاجتماعي والتجديد. ففي كل جماعة بشرية نجد أن مدى تنشيط الإبداع، هو الذي يحدد ما إذا كانت الجماعة تحقق أهدافها أم لا. ينبغي أن تتداخل العمليات الإبداعية والتنظيمية وتتشابك مع بعضها البعض إذا ما شئنا للمؤسسات الاجتماعية أن تكون مثمرة. وإذا نظرنا للإبداع بهذه الطريقة نجد أنه ليس شيئاً خاصاً لجماعة خاصة في مواقف خاصة؛ فهو ينتمي إلى الجميع.

على أية حال فالمعنى الدارج لا ينبغي أن يحول دون وضوح المعنى الذي يهدف اللفظ إلى التأكيد عليه على المستويين الفردي والجماعي. فالطوائف البشرية ومؤسساتها وتنظيماتها يمكن أن تتسم جميعاً بالإبداع الخلاق، وهو ما يشير ضمناً إلى أن هذه الطوائف تشمل الأفراد المبدعين وإلى قدرتهم على إيجاد أساليب جديدة للتعايش. وهذه القدرات لا يمكن فرضها أو تلقينها؛ بل يمكن تغذيتها.

ولما كانت فكرة الإبداع أوسع نطاقاً من النقاء الثقافي، فلا يمكن الحديث عنها بمعزل عن غيرها. فليست هناك روح مبدعة منعزلة عن طائفة معينة من طوائف البشر، وعن مؤسسات وقيم اجتماعية بعينها، بل عن دوائر سياسية محددة أيضاً. لذا فالإبداع شيء غير ملموس يمكن بل يجب تغذيته وعدم تبديده.

إن دعم الإبداع يعتبر على أحد طرفي التحديث ضرورياً للإنتاجية الصناعية والتجديد. وقد ظهر في عقد الثمانينات مثلاً نوع جديد من التنظيم لإدارة الإبداع يعرف بالمزيج التجاري. ويعد المشروع الياباني للتعامل مع الجيل الخامس من الحواسب الآلية، والمركز العالمي للمعلومات بفرنسا، وشركة كاتاليست للتقنيات بالولايات المتحدة، من الأمثلة على هذا الاتجاه.

وعلى الطرف الآخر حيث يلتقي التراث بالحداثة، نجد أن هناك عملية تهجين في طور النشأة. فيسعى هنود أمريكا اللاتينية إلى اكتساب كل من المعارف التقنية الحديثة والمصادر الثقافية في آن معاً، على الرغم من وجود اتجاهات قوية معادية للتغريب. ويشير أحد المراقبين إلى اتجاههم للمزج بين أساليب العلاج التقليدية والمناهج الطبية الحديثة، وللتكيف مع التحولات الديمقراطية في المجالين الاقتصادي والسياسي لأغراضهم الخاصة، وللتوفيق بين معتقداتهم التراثية والحركات المسيحية ذات التوجهات الأشد راديكالية نحو دفع عملية التحديث قُدُماً.

وبعض الجماعات القبلية بالهند تمتلك تقنيات وخبرات قديمة في مجالات متنوعة كالزراعة على قمم التلال، وفي الطب والرعاية الصحية والتعليم والرعاية الاجتماعية. وفي الظاهر تبدو توجهاتهم وكأنها معادية للتحديث، في حين أن النظرة الفاحصة تكشف عن مدى استيعابهم للتقنيات الحديثة والنظم السياسية كطريق للتطور من خلال عملية معقدة من الدمج والتوفيق. فيتم تحديث القاعدة الدينية للمجتمع لكي تتواءم مع غاياتهم السياسية والاقتصادية. وبذلك فهم يجمعون بين الدورين الذرائعي والتأسيسي للثقافة.

هذه الشعوب وكثير غيرها تسعى إلى اكتساب القدرة والقوة وتستغل قدرتها على الإبداع في ثلاثة مجالات: التعبير الفني والتقنية والسياسة.

توسيع نطاق مفهوم الإبداع

إن كل شخص لديه القدرة على الإبداع، إلا أن التركيز المفرط أو العقلانية وحدها أو التفكير التكنوقراطي أو الاعتماد المفرط على التوجهات التراثية قد يقضي على هذه القدرة. لذا فمن المهم ألا يؤدي التركيز على الفنون إلى إهمال المشروعات المبتكرة التي يمكن أن تدفع بدم جديد في النسيج الاجتماعي. فالكل في حاجة إلى تبادل الخبرات والتجارب والآمال والمخاوف، وهناك العديد من المبادرات المحلية تساعد على ذلك دون الحاجة إلى التساؤل عما إذا كان ما يفعلونه يعتبر إبداعاً.

ونظراً لأن التوجه الإبداعي غير قابل للتلقين ولا يمكن فرضه، فلا بد من تغذيته حيثما وُجد. وعلى الرغم من احتمال وجوده عالمياً في أي مناخ صالح إلا أن شرارة الإبداع الفني تتسم بالندرة لدرجة أنها تحتاج إلى من يؤججها بمجرد انطلاقها على أمل أن تتوهج. فالإبداع لا ينتعش إلا في مناخ يرعاه. إلا أنه في الوقت نفسه لا يمكن التنبؤ به ولا يمكن تعريفه. ففي العقدين الماضيين شهدت الظروف الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالعمل الفني تحولات جذرية. فانتشرت التوجهات والمعايير الفنية الغربية وطرأت التحولات على أسواق الفن والصناعات الثقافية في كل أنحاء العالم، مما أدى إلى إضفاء سمة التجانس عليها وفقاً للمقاييس التي تفرضها التوجهات الغربية، وثقافة تسيطر عليها وسائل الإعلام المكثف. والقلق من هذا الاتجاه سمة عالمية.

إن مجموعة العمل الأوروبية للثقافة والتنمية التي أنشأها المجلس الأوروبي كعنصر مساعد للجنة العالمية للثقافة والتنمية تعرب عن قلقها إزاء التدهور الواضح للطاقة الإبداعية الأساسية في أوروبا. والسؤال هو هل يتحرك الإبداع الأوروبي بصورته التقليدية نحو أطراف القارة أو إلى مراكز جديدة متعددة الثقافات للإبداع، وهل عثر الفن والأدب الأوروبيان على عناصر إثارة جديدة في الفوضى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الراهنة؟

واللجنة إذ تدرك مثل هذه التساؤلات لتود أن تؤكد على قيمة الإبداع في المجتمع التعددي المفتوح. فيجب تشجيع الأفكار وأساليب التعبير لدى المصادر التقليدية والجديدة، سواء لدى الأغلبية أو الأقلية. وينبغي أن تساعد الجهود التعليمية والمدنية على إيجاد أشكال مبتكرة لتبادل الآراء والحوار. ويجب على الحكومات أن تعمل على تشجيع التفاعل والتنسيق بين الإبداع الفني وسائر السياسات، كالتعليم والعمل والتخطيط الحضري واستراتيجيات التنمية الصناعية والاقتصادية لصالح الجميع بما فيهم الأقليات والسكان من المهاجرين.

وفي الولايات المتحدة أصبح إبداع الصور الزيتية في الستينيات طليعة حركة فنية شعبية صادقة، تلبي الحاجة إلى التعبير عن طوائف من المجتمع كان الطريق بينها وبين الإبداع المرئي مسدوداً. فتحولت جدران الشوارع إلى متاحف حية تحمل رسالة يفهمها الجميع. وفي العقود الأخيرة تحول نفق المترو وواجهات المدينة إلى معارض للفنون. فهي تقدم خلفية متميزة للنزعة الحضرية التي انبعثت تبحث عن شكل جديد للحضرية بمعناها الأصيل والإيجابي. وتحسين نوعية الحياة في البيئة الحضرية يعتبر أحد الأهداف الرئيسة لفنون الشارع، بغرض إتاحة الفرصة لسكان المدن للمشاركة في إبداع بيئة أكثر حيوية. فقد أصبح الشارع مجالاً للإبداع الجماعي. والدليل على ذلك نراه في تزايد أعداد رسومات الجدران التي يبدعها الشباب والفنانون في أنحاء العالم.

إن فن الشارع يمكن أن يساعد على إضفاء حياة جديدة على المناطق التي قدر عليها الإزالة أو الإهمال أو العزلة. وكان الحال كذلك في منطقة لابوكا العمالية ببوينوس آيريس بالأرجنتين حيث تغيرت كلية بعد أن أعيد طلاء بيوتها الخشبية بالظلال والألوان. وكان هذا المشروع الذي تم تنفيذه منذ خمسين عماً قد أضفى شعوراً جديداً بالانتماء إلى منطقة ضاعت وسط زحام التحول الحضري الذي يزيد اليوم على اثني عشر مليون نسمة.

إن الإبداع هو دائماً الدم الذي يبعث الحياة في المدن فيسمح لها بالتحول إلى أسواق ومراكز تجارية وإنتاجية بكل ما تضمنه من مقاولين ومفكرين وطلاب وموظفين وسماسرة وعمال وفنانين. ويرى مفهوم المدينة المبدعة الذي ظهر ببريطانيا أن المدن في القرن القادم ستعتمد على المعلومات والمعارف بدرجة أكبر من اعتمادها على الموارد الطبيعية، وهو ما يتطلب أسلوباً جديداً في التفكير، والتفكير الإبداعي يساعد على التعامل مع التغيير وتحويل الاهتمام من الماديات إلى المجردات. ويمكن للمدن التي تستعين بالتفكير المبدع أن تحل مشكلاتها الحضرية الجديدة بالنظر إليها من منظور مختلف واستخدام الأدوات الصحيحة اللازمة.











الإبداع الفني والتعبير الثقافي

منذ عصر ما بين النهرين إلى أحقر الأكواخ والقرى في آسيا المعاصرة كانت الفنون جزءاً لا يتجزأ من الحياة. فهي جزء مكمل للعمل العادي. وكانت الفنون موضع رعاية المجتمع وكانت ولا تزال جزءاً من فطرة الحياة. فالإبداع إرث الأغنياء والفقراء، والأغلبية والأقلية، المتعلم والأمي على السواء.

إن الفنون هي الشكل الإبداعي الذي يمكن إدراكه بصورة فورية. وكل فن يستحق الثناء باعتباره ممثلاً لمفهوم الإبداع ذاته، لأنه ينبع من الخيال المحض. ولكن إذا كانت الفنون من أرفع أشكال النشاط الإنساني فهي تنمو في التربة على أقل بروتينات الحياة اليومية شأناً. وهي تتيح للبشر فرصة تأمل واقعهم وتبادل الرؤى بطرق جديدة.

وفي عالم تحولت فيه الثقافة إلى سلعة، غالباً ما يؤخذ الإبداع مأخذ التسليم أو ينبذ. وقد يرجع هذا إلى أنه لا يكون مفهوماً دائماً ويصعب قياسه. ويصدق ذلك بصفة خاصة حين لا يكون التعبير عنه عملاً فردياً، بل جماعياً. والحقيقة أن معظم المواريث الثقافية تعطي دوراً للتعبير الفردي عن الذات في العملية الإبداعية أقل بكثير مما يعطيه الغرب. وهناك العديد من الإنجازات الفنية العظيمة تعد إبداعات طائفية كالكاتدرائيات القوطية بأوروبا منذ قرون مضت. وفي سياق كهذا نجد أن الفنان أو الصانع شخصاً لا شخصية. وحين يكون الفن إبداعاً جماعياً فإن صناعه يعبرون عما هو أبعد كثيراً من أفكارهم الشخصية ومشاعرهم الذاتية. كما أن هذا يتناقض أيضاً مع التأكيد على ثقافة جماهير العالم، والتي يتحول النجوم فيها سواء أكانوا من مشاهير السينما أو أبطال الرياضة إلى أصنام لها حجم لا يتناسب مع ما قدمته من إبداع. وتظل المشاركة الفعالة في التعبير الثقافي لدى الناس دون أن تلقى التقدير الكافي. وسواء أكان السبب هو الفنان الهاوي أو جهود المجتمع، فالإبداع بوصفه قوة اجتماعية غالباً ما يتعرض للإهمال.

ونتيجته الطبيعية، أي التجديد، تعتبر في صراع مستمر مع التراث، إلا أن التراث ليس ثابتاً أو غير قابل للتغيير، فهو يتطور عبر الأجيال في عملية لا تتوقف من التجديد والاستبعاد من الثقافات الأخرى. وهذه التعددية في العملية الإبداعية قد تعمقت اليوم سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. وكما يقول الباحث الأرجنتيني نستور جارسيا كانكليني: فإن القدرة على المزج بين التراث الثقافي والحداثة لم يعد قاصراً على المستنيرين في العالم؛ بل يمكن ملاحظته أيضاً بين الهنود الحمر الذين يبيعون الأعشاب الطبية إلى جانب أجهزة التسجيل المستوردة وغير ذلك في مدن أميركا الجنوبية الكبرى كليما وكراكاس ولاباز وبوجوتا، وهو مزيج غريب من حركات القاعدة الجماهيرية يتجسد في شخصية كسوبرباريو في المكسيك، وهو شخصية تجمع بين صورة المصارعين المقنَّعين وصورة الرجل الخارق)سوبرمان(، وتحولت إلى رمز لجمعيات الأحياء وهي تتقاتل على المساكن الشعبية. وحتى بين صفوف الطبقة العمالية، هناك قطاعات عريضة متعددة الأعراق ومن المهاجرين.

وهؤلاء الناس ككثير غيرهم في مختلف القارات أدركوا أن الحفاظ على التراث نقياً لا تشوبه شائبة، ليس أفضل طريقة للحفاظ على الهوية، فيمكن للثقافات المحلية أن تنمو بتحولها إلى ثقافة عالمية. ففي مكوآكان بالمكسيك مثلاً نجد أن التفوق النسبي الذي تحقق من خلال إعادة تنظيم الحرف التقليدية قد مكن الناس من إنفاق المزيد من المال على إحياء عاداتهم التقليدية. وهناك شيء شبيه بذلك يحدث بميخا حيث تتم الاستعانة بالحاسب الآلي في تسجيل التراث الشفاهي غير المكتوب.

إن الفنون توحي بحمايتها وتجديدها، كما يتم الانتفاع بها بطرق إيجابية. فالتعبير الثقافي على مستوى محلي أو جماهيري تستخدمه عناصر تنموية تعمل مع الجماعات على دعم الهوية الجماعية والتنظيم الاجتماعي، وعلى توليد طاقة اجتماعية والتغلب على أحساسيس النقص والغربة، وعلى زيادة الوعي ودفع الإبداع والحث على الابتكار ومراعاة أصول الحوار الديمقراطي، والوساطة الاجتماعية والمساعدة على مواجهة التحديات، والاختلافات الثقافية والدخول إلى الاقتصاد عن طريق إنتاج السلع والخدمات مباشرة.

وكثير من سكان الكاريبي مثلاً، اكتشفوا إحساساً جديداً كمواطنين، ويرسمون توجهاتهم المستقبلية بتعبيرهم عن جذورهم الإبداعية في الرقص والغناء والمسرح والقصص الشفاهي، كما يرونه هم:

إن موسيقى الريجاي... تنبع من عزلتنا حيث يبدأ الضائعون في الأرض في التعبير عن بؤسهم والإفصاح عن مطالبهم في التغيير والإعلان عن حاجتهم لنظام جديد للمجتمع... فالناس يغنون قصتهم مع التغيير ويعلنون للعالم الجهة التي يتوقعون للتغيير أن يتخذها.

وهكذا فالتعبير الثقافي يمكن أن يكون سلاحاً ذا حدين؛ فهو إيجابي حين تدعمه الطوائف المعنية بدعم الانتماء الثقافي؛ ويكون سلبياً حين يستخدم كآداة للاستغلال والتلاعب. وفي تعليق على استغلال عناصر التنمية لوسائل الاتصال الشعبية لتحقيق أهداف التنمية، يحذرنا أحد المتخصصين بأمريكا اللاتينية من أن الولع بتحقيق الأهداف وليس بالتنمية البشرية، قد يجعل من وسائل الاتصال الشعبية مجرد مجموعة أخرى من الأدوات لتغيير أسلوب تفكير شعب من الشعوب وأحساسيه وسلوكياته. وليس هذا هو هدف وسائل الاتصال التقليدية، فهدفها التعبير والعلاقات والتواصل والفرار والخيال والجمال والشعر والتعبد.

كما أن التعبير الثقافي يعد مجالاً يتم فيه التعبير عن التجربة، حيث يتم التعبير عن الظروف والأحداث والصراعات اليومية والحياة السياسية والاقتصادية ويتم تجسيدها وإتاحتها للحوار والمبادرة الاجتماعية، كما يقول أحد الباحثين.. وقد أدى التغيير الاجتماعي في العقود الخمسة الأخيرة إلى زيادة استقلالية التعبير الفني في العالم غير الغربي. وما كان يعتبر من قبل جزءاً من نسيج الثقافة يعد اليوم مستقلاً. وقد اشتمل ذلك على عملية علمنة تحولت فيه الأشياء التي كانت مقصورة على المعتقدات إلى أشكال جمالية. وقد صحب ذلك ظهور مؤسسات كوزارات الثقافة والمتاحف والمسارح ودور النشر والجمعيات الأدبية وغير ذلك. وهذه العملية تساعد على تنمية أشكال جديدة للتعبير والحوار، وتؤدي إلى أشكال جديدة للسيطرة والتحكم وإمكانات جديدة للتواصل والفهم والعمل المشترك.

وعلى الرغم من التأثيرات البشرية للعمل الإبداعي، فإن الفنانين الأفراد وغيرهم يمثلون أحلام المجتمع ورؤاه، هم المستهدفون بالقمع، فالفنان يعبر عما يتلقاه غيره في صمت. فهناك كثير من المثقفين والموهوبين والمتعلمين والمبدعين يتعرضون للتخويف والاغتيال في الجزائر وبنجلاديش وغيرهما كثير من بقاع العالم. يقول كارلوس فوينتوس:

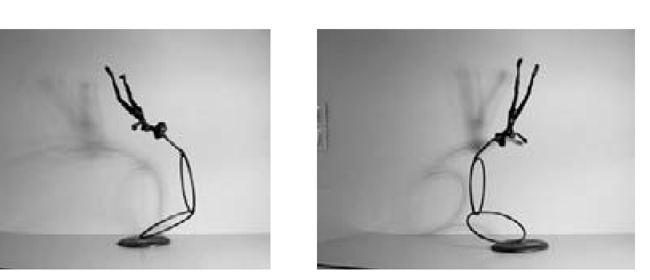
إن عصرنا هو عصر تنافس اللغات. فالرواية هي الميدان الذي تلتقي فيه اللغات للنزال، ومعها شخصيات متصارعة ومتناقضة وعصور تاريخية مختلفة، ومستويات اجتماعية وجوانب أخرى من حياة البشر. وفي الرواية يمكن أن يلتقي الواقع بأشكاله المتنافرة ويقيم لقاء وحواراً مع الآخر.

ويلعب الفنانون الذين يمثلون الثقافات الجمالية الحديثة الناشئة في هذه المجتمعات دوراً سياسياً مهماً لأنهم يستطيعون أن يستقلوا بأنفسهم ويعبروا عنها بحرية تامة. فبرسم خرائط تحدد مجال التعبير والإصرار على مبدأ الحوار، فإنهم يمثلون حق الاختلاف والخلاف، وفي المجتمعات الاستبدادية يقدمون البديل الذي لديهم وهو الرمز للوساطة بين الاحتياجات والرؤى المتصارعة. وهكذا فالفنانون المحدثون يؤكدون على حقهم في استخدام كل المصادر ووسائل الاتصال المتاحة لهم ويتحدون التوقعات بأن إبداعاتهم يجب أن تبدو وأن تقرأ بطريقة تقليدية.

وتشمل الأمثلة على ذلك العروض المسرحية لفرقة أماخوسي في زيمبابوي، حيث تهاجم الفساد والمحسوبية في الحياة السياسية والتجارية، ونجحت في إلقاء الضوء على القضايا الملحة، وتمزج السريالية بالنقد اللاذع، مما كان له نفس الأثر. والحقيقة أن مساحة الحرية التي تطالب بها هذه الفرقة تعد ضرورية لكل فن هادف.









الإبداع التقني

في عام 1964 قال المصمم الجنوب أفريقي سليبي مقوسي: إن الشعوب في الدول محدودة الدخل لا تسمح لنفسها بالغفلة عن الأعباء الجديدة التي تفرضها التقنية الحديثة... وقد تمت محاصرة كثير من المفاهيم الزائفة التي تهدف إلى دعم الغزو الثقافي؛ ومن هذه المفاهيم أن ضحالة الثقافات غير الغربية لا تستطيع أن تصمد للضغوط والنتائج المترتبة على تقنية القرن العشرين.

حكاية تحذيرية من سريلانكا

«منذ الستينيات حتى أواسط السبعينيات تم إدخال ألفي قارب بمحرك إلى القرى التي تعتمد على الصيد بسريلانكا لزيادة المحصول. وكانت تكاليف كل قارب توازي دخل أسرة من القرية لمدة من عشرة إلى خمسة عشر عاماً، فتم إدخال القوارب بنظام القروض. وهكذا شارك عدد من الصيادين في اقتصاد نقدي. فكانوا يدفعون أجورهم بالإضافة إلى أقساط القروض، مما وضع دخولهم الجديدة تحت ضغوط كبيرة. ولما لم يكن لدى الصيادين هامش يستندون إليه، فقد أفلس كثير منهم. ولم تكن لديهم الخبرة في التعامل مع هذه القوارب النرويجية ذات المحركات اليابانية. فحين يتعطل أحد القوارب ويعجز صاحبه عن إصلاحه يتوقف عن العمل، مما يحول دون سداد أقساطه. وقد سمح ذلك لأصحاب القوارب القادرين من شراء القوارب المستعملة وبناء أساطيل مما أدى إلى زيادة قدراتهم بالنسبة لطريقة الصيد السابقة التي كانت تقوم على نظام الصيد بالقوارب الصغيرة.

وارتفع المحصول في قرية واحدة إلى سبعة أمثال ما كان عليه في ٥١ عاماً. وفي الوقت نفسه انخفض عدد العاملين بالصيد بنسبة ٠٥ بالمئة، وبلغت نسبة البطالة إلى ٥٣ بالمئة بين الذكور تحت سن ٥٢. وكانت هناك قبل ذلك صفوة ضئيلة العدد من أسرة أو أسرتين وطبقة عريضة من الفلاحين؛ أما الآن فأصبحت هناك صفوة أكبر حجماً قوامها من ٠١ إلى ٥١ أسرة، في حين أصبحت هناك حوالي ٠٠٢ أسرة لا تجد قوت يومها. وفي النهاية اختفت الالتزامات التقليدية التي تفرضها حياة القرية نتيجة لتآكل العلاقات الاجتماعية التقليدية التي كانت تحكم الإنتاج، وأصبح السمك الذي كان الطعام اليومي للقرية يصدر إلى العاصمة كولومبو على بعد حوالي ٠١٢ كيلومترات.

لا بد للثقافات التي تواجه التقنية الحديثة أن تجد سبلاً للتوفيق بين أنماطها الثقافية وهذه التقنيات، فكل الثقافات تقيم فهمها للعالم على مجموعة من العادات الخفية والصريحة (سواء الدينية أو السلوكية العادية) ومن الخرافات والأساطير، وتستقي منها أنماطاً من القيم. وغزو التقنيات الحديثة التي ثبتت فعاليتها في أماكن أخرى تحمل في طياتها غزواً لقيم غير مألوفة. وتؤدي هذه الحتمية إلى تآكل سلطة المعارف التقليدية. وحين تدعمها صور تبثها الأقمار الصناعية في تلفزيون القرية، تبدأ بعض الرموز الجديدة والأنماط السلوكية في الحلول محل العادات وأنماط العلاقات القائمة.

وفي بعض الحالات كان على المجتمع بأسره أن يغير من عاداته في سبيل الحصول على المال. وهذا ما حدث مع القبائل الأصلية بأستراليا، والتي كانت تستغل أغانيها ورقصاتها للحفاظ على مجموعة المعارف اللازمة لبقائها. وقد اضطرت هذه القبائل للاستقرار والتوافق مع الاقتصاد النقدي عبر السنوات الأربعين الماضية، وهو ما كان بمثابة بدعة بالنسبة لكثير منهم وأدى في السنوات الأخيرة إلى نشأة عقيدة عند القبيلة، وهي عقيدة الجورولو التي نشأت لدمج فكرة المال في الأنماط الثقافية الخاصة بالقبيلة.

وكما تحتاج العقليات للتوافق مع العادات غير المألوفة، لا بد من إيجاد سبل للتوفيق بين التقنيات والاحتياجات الثقافية والاقتصادية لمختلف الثقافات. وقد يؤدي الفشل في توفيق التقنيات مع الظروف المحلية إلى نتائج لا تحمد عقباها. ومع ذلك فالتحول من النظام العالمي إلى المحلي يتم بنجاح حين تؤخذ العوامل الثقافية في الحسبان في رسم السياسات، وهذا التحول ينادي بالتجديد التقني والاقتصادي والاجتماعي، حيث يستعيد الناس المبادرة في أيديهم.

ومن حيث الاختيارات المتاحة اليوم فالقوة لا تكمن في الخبرة الفنية وحدها، بل في حيازة القدرة الاجتماعية والفنية معاً، وبناء الموارد الثقافية، وإيجاد شراكة بين المحلي والعالمي.

إن المعارف العلمية والتقنية المتقدمة التي يتم توفيقها مع الظروف المحلية، يمكن استغلالها لتمكين الناس بالمعارف التقليدية والمحلية. ففي آسيا تمخضت الثورة الخضراء في الستينيات والسبعينيات عن دعم هائل لإنتاج المبيدات واستهلاكها وفي القضاء على كثير من الحشرات الضارة بالأرز. وفي الثمانينيات بدأت منظمة الأغذية والزراعة التابعة للأمم المتحدة)الفاو(في تطبيق خطة دولية للسيطرة على الحشرات الضارة تقوم على إدارة واستغلال المعارف المحلية بالأعداء الطبيعيين لشتلات الأرز. وكانت الخطة تشمل تسع دول آسيوية، وحققت نجاحاً واضحاً في إندونيسيا حيث كان انخفاض الحشرات بنسبة 60 في المئة صحبه ارتفاع في إنتاج الأرز بنسبة 15 في المئة بين عامي 1988 و.1993

التجربة الطبية التي اقتبستها جماعة سيكواني

طلبت هيئة الرعاية الصحية الكولومبية من علماء الإنسان المساعدة لإنقاذ خطة طبية لهنود سيكوانو كانت على وشك الانهيار، لأن الطب المحلي عجز عن وقف انتشار أمراض عديدة. فبدأ فريق العلماء بالشك في ضيق نطاق الخطة وتساءلوا عما إذا كانت المشكلة الحقيقية لا تكمن في العجز عن معالجة الأمراض الاستوائية، بل في الفشل في الرعاية الصحية. وبالبحث فيما وراء الأعراض الطبية عن جذور اجتماعية ثقافية أعمق اقترح الفريق خطة مشتركة للبحث يستكشف الطب الشعبي فيها تاريخ السيكوانو وأساطيرهم وجماعاتهم. وشيئاً فشيئاً تكونت صورة عن التحول من نمط حياة يقوم على الصيد والجمع إلى نمط زراعي وكيف أدى ذلك إلى تلوث الأنهار وانخفاض البروتين الغذائي وبالتالي إلى انتشار سوء التغذية. وبالتعمق في البحث ظهر تصنيف للممارسات الطبية التقليدية، تم دمجه في الخطة الصحية لإيجاد بديل للموارد الغذائية، وتقديم أدلة على كيفية تطبيق المجتمعات للتقنيات الغربية بتوفيقها للظروف المحلية تماماً. وفيما وراء الجوانب الفنية لهذه الحكاية، فهي تصور حالة من حالات التمكين، فقد رسخ السيكوانو هذه العملية بتلقين جيل ثان من الطب الشعبي لإرشاد مجتمعهم في التعامل مع عدد كبير من المشكلات الطبية والاقتصادية. وقد سار هذا جنباً إلى جنب مع نشأة تنظيم سياسي نيابي للدفاع عن مصالح كل جماعات السيكوانو في مواجهة العالم الخارجي.

من ثم ينبغي توجيه النظر إلى المعارف التي تسهم بها كل ثقافة في التراث الفكري العالمي. فهذه المعارف تشتمل على معلومات لها قيمتها في علم النبات والهندسة الزراعية وغيرها من مجالات البيئة الطبيعية بالإضافة إلى حلول تقنية محددة للمشكلات. ولا بد من إعطاء الأولوية لتجميع هذه المعارف وتنسيقها ونشرها وربطها بالمعارف التقنية الحديثة.

ومن ناحية أخرى، فالربط بين المعارف والتقنية المحلية والعالمية، يجب أن يفسح مجالاً لاستيعابه محلياً، وهو ما قد يؤدي بدوره إلى إيجاد احتياجات جديدة لها.

إن المعاملات التجارية في التسعينيات تشهد إعادة اكتشاف انغماس البشر في التنمية ونقل التقنية واستيعابها. وقد بات واضحاً أن التقنية تتميز بالتعقيد وتعدد الأبعاد والخصوصية. وهناك جانب كبير من القدرات التقنية يدخل في نطاق المعارف الضمنية المستقاة من المحاولة والخطأ والتعلم، لا من تطبيق منتظم لمعارف تقوم على العلم. لذا فالتنمية التقنية تعتبر تراكمية. والناس ومهاراتهم في حالة تحول مستمر. ويعتبر استيعاب أذهان الناس لتدفق التقنية في الثقافات القادرة على إضفاء صبغة محلية على هذا التدفق أهم من نقل منتج تقني من مكان إلى آخر.

وهنا تكمن القدرات الكامنة للعناصر الثانوية. فالمزج بين الإبداع والاستعانة بالمعارف العلمية واستيعاب التقنيات يتيح الفرصة لصغار المزارعين والتجار ممن يستطيعون استيعاب القدرات الاجتماعية والتقنية، وتكوين ثقافة محلية مفتوحة قادرة على التفاعل.

ويجب تطوير المعارف محلياً دون الاعتماد السلبي على المعارف والأنساق التي يتم إبداعها في

الخارج. ويشير أحد المراقبين الأفارقة بقوله: كانت الأجيال السابقة من الأفارقة لديهم عقول مبدعة. فمن يمارس الطب الشعبي مثلاً فيخلط الأعشاب والجذور لمرضاه وينتظر في صبر حتى يرى استجابتهم للعلاج، كانت له عقلية أفضل من طبيب يكتفي بوصف أدوية اخترعها زملاؤه الأوروبيون على بعد آلاف الأميال. والحداد الذي يصمم محراثاً أو سكيناً في قرية أفريقية أكثر إبداعاً من مهندس أفريقي تم تدريبه في لندن أو موسكو يكرر نظريات قد لا تكون لها أية صلة بمشكلات مجتمعه.

وقد يتخذ الإبداع شكلاً نفعياً. فالتاجر يستجيب للفرصة ولديه حرية التصرف وفقاً لهذه الفرصة. وإذا كان الإبداع يتضمن رؤية عما هو ممكن، فإن تطبيق هذه الرؤية الإبداعية يستلزم مبادرة وقيادة للإشراف على عمل مجموعة من الناس. وفي بعض الثقافات كثقافة بيرو، نجد أن مثل هؤلاء التجار يتعرضون للتدخل والتخويف الحكومي؛ وفي ثقافات أخرى كثقافات أفريقيا، نجدهم مقيدين بالتزامات عائلية تفرض نصيباً في الأرباح وتحظر تراكم المال. والصلات بين الدين والثقافة والتجارة كما استكشفها ماكس ويبر تعد موضوع بحث شيق. ولا شك أن عدداً من الأديان والثقافات غير البروتستانتية أفرزت تجاراً مبدعين. فالنمسا ومالطا هما دولتان كاثوليكيتان حققتا إنجازات اقتصادية بارعة، وموريشيوس وهي مجتمع متعدد الأعراق والأديان، تعتبر نموذجاً بارزاً للتنمية الاقتصادية الناجحة. وكانت الثقافة الكورية منذ عدة عقود قليلة تعتبر عاجزة عن تحقيق أي نمو اقتصادي؛ وقد تحولت إلى نموذج للتنمية المتوازنة. كما كان يعتقد أن اليابان عاجزة عن التنمية. ومن العلاقات الغريبة بين الدين والتنمية الصلة بين الانتشار السريع للمسيحية البروتستانتية الأصولية بشرق آسيا وأميركا اللاتينية وجنوب الصحراء الأفريقية والتوجهات النفعية كالعمل الشاق والاقتصاد.

والتقدم التقني ليس نعمة على أي حال. وهناك ثلاثة أسباب لذلك؛ أولاً: هذا التقدم يعتبر جزئياً وهناك قطاعات عريضة من الناس لم تتأثر بفوائده أو تضررت منه؛ ثانياً: أتى التقدم بتحقيق الأحلام، لكنه أتى أيضاً بكوابيس تقنية مزعجة؛ ثالثاً: كان بعض هذا التقدم سلبياً من حيث أهدافه.

ومن هذه الكوابيس التقنية، الأسلحة الحديثة التي تستطيع تدمير كوكب الأرض كله؛ والكابوس الإلكتروني بما أوجده من خوف من وصول أنظمة شمولية إلى المعلومات المخزنة إلكترونياً؛ والكابوس المتمثل في تأثير التقنية الحديثة وما تؤدي إليه من بطالة مكثفة؛ والكابوس المتمثل في انتهاك حقوق الإنسان وكرامته بالقدرة على التلاعب في بنية الجينات البشرية؛ وهناك كابوس القنبلة الذرية الإرهابية في حقيبة صغيرة، أو تهديد الحقوق المدنية والذي قد ينجم عن محاولات منع مثل هذا الإرهاب وغير ذلك.

«لو تحولت منطقة المحيط الهادي إلى أنشط بقاع الأرض؛ فإن هذا يرجع إلى استيعابها لأفضل القيم في عدد من الحضارات الأخرى الآسيوية والغربية. وإن استمر هذا الدمج الحضاري لحدث انفجار إبداعي على نطاق غير مشهود من قبل».

كيشوري محبوباني

ولعل أسوأ المخاوف تكمن في احتمال أن يؤدي التقدم التقني الحديث إلى البطالة المكثفة. ويقدم كورت ڤونيجوت في إحدى رواياته (Kurt Vonnegut, Player Piano, London, 1962) وصفاً لمجتمع مستقبلي يشبه الكابوس حيث سيطرت الآلات فيه على كل شيء، وظهر قطاع عريض من العاطلين يحصلون على حسنات من عدد قليل من المديرين، ووفرة من الطيبات، لكنه يفتقر إلى ما اعتبره الفيلسوف جون راولز أهم الطيبات ألا وهي احترام الذات. ويثور العاطلون في نهاية الرواية. واستشرف مايكل يانج في مقال تنبؤي بمستقبل مشابه.

أصبح نمو البطالة أكبر قلق في الدول المتقدمة. ولم تحقق أوروبا من قبل ما حققته من نمو في الآونة الأخيرة، إلا أن النمو في الإنتاج دون نمو العمل يعتبر أمراً طيباً من حيث المبدأ بالطبع. وفي حين أن هناك كثيراً من الناس اليوم يعتبرون العمالة احتياجاً أساسياً، نجد أن سيدني ويب المؤسس المشارك لجمعية فابيان يرى أن الفراغ احتياج أساسي. فكثير من العمل الرتيب أو الشاق أو الذي يحمل في طياته الخطر، يعد نقمة لا نعمة. وزيادة الإنتاج أمر مطلوب لأنه يعني مزيداً من الإنتاج وقليلاً من العمل. وزيادة الناتج لكل عامل يعتبر أمراً مرغوباً ولكن ما دام أن الناتج ينمو بسرعة كافية لاستيعاب كل من يبحثون عن فرصة عمل، أو يمكن توزيع خفض أعباء العمل بالتساوي، بحيث يقضي الناس أوقات فراغهم بصورة مرضية. وقد تم الوفاء بالشرط الأول في العصر الذهبي الذي أعقب الحرب العالمية الثانية. ويمكن لمن يمشي في شوارع نيويورك أو لندن أن يرى المشردين وهم نائمون في العراء في ذروة الشتاء. وسواء أكان سبب نمو البطالة هو عدم نمو الطلب بدرجة كافية)بسبب الخوف من التضخم، واختلال توازن ميزان المدفوعات(، أو التغير التقني الذي يستلزم مهارات جديدة نادرة، أو رِخص الواردات من الدول النامية، فإن طبقة المتعطلين اليوم لا تستفيد حتى من الحسنات التي حصل عليها أمثالهم في رواية ڤونيجوت. فلا أحد ينتبه لوجودهم، ولا هم لديهم قوت يومهم ولا احترامهم لذاتهم، ولا احتياجاتهم المادية الضرورية. وإنجاز كثير من العمل بقليل من العمالة يعتبر مفيداً للنمة الاقتصادي وللاقتصاد، في حين أن الناس هم الذين يتحولون إلى فائض. والسوق لا يرعى كرامة العامل.

والزيادة في الطلب تقضي على نسبة من البطالة كما رأينا في أثناء الحرب العالمية الثانية. وقد يساعد التدريب والتأهيل على ذلك أيضاً. ومن الواضح أن مجتمعنا يحتاج إلى وفرة من الممرضين ومن يرعون شؤون المسنين والبستانية وحماة البيئة وغيرهم من المشرفين الاجتماعيين ممن ليسوا في حاجة إلى مهارات نادرة. والكثير من هذه الوظائف يقع داخل نطاق القطاع الخاص حالياً.

تبقى مشكلة العمالة المحلية والوافدة. فهناك قوة عاملة من المواطنين المحليين الذكور تتعايش مع عمالة وافدة تتقاضى أجوراً ضعيفة. وقد حدثت هذه القطبية في الولايات المتحدة. أما أوروبا فقد شهدت درجة أكبر من الأمن الوظيفي، والأجور العالية، والفوائد الاجتماعية العالية، مع نمو أسرع في معدلات البطالة.

ومن أسباب البطالة في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية التحول إلى تقنية غير ملائمة وغالية الثمن، وذات استثمارات رأسمالية كبيرة وتستغني عن العمالة. ويرجع ذلك بدوره إلى غياب البحث عن تقنيات أكثر ملاءمة، وغياب المؤسسات التي تساعد على البحث عن تقنيات فعالة وتوفر رأس المال. ومن هذه المؤسسات المطلوبة بنوك التقنية التي تمد بالمعلومات عن التقنيات المستخدمة في سائر الدول النامية وعن المؤسسات الإئتمانية للمشروعات الصغيرة ومؤسسات البحوث التطبيقية.

ولا ترى اللجنة أن التقدم التقني لا بد أن يؤدي إلى إما إلى بطالة مكثفة أو إلى تلوث بيئي أو إلى تبديد المواد الخام أو غير ذلك من أشكال الإضرار بالبيئة. والحقيقة أن التقدم التقني يمكن توجيهه إلى مكافحة هذه المخاطر. وكثير من الابتكارات تعتبر غير ضارة، فهي لا تحتاج إلى مواد خام مكثفة ولا تؤدي إلى تلوث البيئة. فطب الأسنان بغير ألم والطعم الواقي من شلل الأطفال والألياف البصرية ورقائق الحاسب الآلي، وجراحة القلب المفتوح، والتصوير المغناطيسي، والمخصبات العضوية، من الأمثلة على ذلك. إلا أن مشكلات كتلك التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة وغيرها من الكوابيس تثير التساؤل عما إذا كان ينبغي وقف التقدم التقني أو إبطاؤه أو تغيير اتجاهه. ولكن لا بد من عمل ما يمكن عمله. ودراسات الجدوى تتم في كثير من المجالات ولكن ليس من ضمنها التقدم التقني.

وهناك اتهام آخر لبعض الإنجازات التقنية، بأنها غير مفيدة في أهدافها الخاصة. فأدى إنتاج المزيد والأسرع من السيارات إلى بطء الحركة؛ ونتجت عن العقاقير والمستشفيات أمراض صحية؛ وأدى تكديس الأسلحة المخزونة للحماية والدفاع إلى تدمير الممتلكات وقتل الناس؛ والسجون تفرز مزيداً من المجرمين؛ والتقدم الزراعي يقضي على التربة؛ والري يؤدي إلى تمليح التربة؛ ونظم التعقيم لوثت المياه، ومرشحات المياه تسبب السرطان.

ومن ناحية أخرى فالعلم والتقنية قد يسهمان بدور كبير في الحد من الفقر وإغاثة المحتاجين والحفاظ على التوازن البيئي وتيسير الحياة وإضفاء مزيد من البهجة والراحة عليها.








الإبداع في السياسة والحكم

إن تغذية الإبداع تعني إيجاد وسائل لمساعدة الناس على البحث عن سبل جديدة أفضل للحياة والعمل معاً. وخيالنا الاجتماعي والسياسي يتسم بالخمول والبعد تماماً عن الطفرات التي يحققها خيالنا العلمي والتقني. وهناك قصور ثقافي بين العلم والتقنية من ناحية، وبين مؤسساتنا الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى. وقد تعامل العلماء مع أخص خصائص الذرة وأبعد مجالات الفضاء وفكوا الشفرة الجينية، وتعلموا الهندسة الوراثية، وإرسال رسائل عبر مسافات بسرعة الضوء، إلا أننا لا نزال سياسياً واجتماعياً غارقين في كيانات عتيقة كالدولة القومية، أو بالتناقض الرهيب بين القطاعين العام والخاص، أو بالجدل حول مميزات الرأسمالية ومساوئها وبدائلها. ويقال إن الحكومة المركزية بعد أن اغتصبت المزيد من السلطات لنفسها قد أصبحت أصغر من اللازم بالنسبة للأشياء الكبيرة، وأكبر من اللازم بالنسبة للأشياء الصغيرة. ورفع مستوى بعض المهام وخفض مستوى بعض آخر منها قد يؤدي إلى تحسين أسلوبنا في التعايش وإلى حل المشكلات الملحة.

ورفع المستوى يشمل التجديد في المؤسسات العالمية، بما يضمن تحاشي التصرفات المدمرة للغير وللذات، من جانب الدول ذات السيادة التي تتصرف وفقاً لما ترى فيه مصالحها القومية، دون التنسيق في المجالات ذات الاهتمام العالمي العام. وخفض المستوى معناه المزيد من التركيز على اللامركزية، وتمكين الفئات الفقيرة والضعيفة والجمعيات الأهلية والشعبية والمجتمع المدني بصفة عامة.

وليس هذا كافياً. وقد سمعنا كثيراً في الآونة الأخيرة عن الحاجة إلى تفكيك مركزية الحكومة، والتركيز على المشاركة على المسرح السياسي. ومعنى ذلك على المستوى الدولي ضم ممثلي المجتمع المدني للمنظمات الدولية، وزيادة مشاركتها في اجتماعات الدول الغنية. وعلى المستوى القومي اكتشف العالم أن مركزية اتخاذ القرار في الاقتصاديات الموجهة مركزياً غير عملية، فرفضها وينادي حالياً بمزيد من اللامركزية والمشاركة. إلا أن نفس عملية مركزية اتخاذ القرار تحكم العلاقات بين الإدارة والعمال في شركات القطاعين العام والخاص على السواء. ونحن نعلم أن الناس لا تقدم أفضل ما عندها في ظل صرامة التوجيه. فينبغي إدخال الديمقراطية والمشاركة لا في المؤسسات السياسية وحسب، بل في القطاع الخاص؛ وليس في الحكومة والشركات التي تسعى للربح وحسب، بل في الجمعيات التطوعية الخاصة والتنظيمات الأهلية، كاتحادات العمال ودور العبادة. وحتى في نطاق الأسرة هناك حاجة لمزيد من الديمقراطية والمشاركة، وخاصة من جانب المرأة والطفل.

ومن الابتكارات الاجتماعية المهمة في الآونة الأخيرة مفهوم التمكين. وهو يؤدي إلى قدرة الناس على ممارسة مزيد من الاختيار من خلال المشاركة المباشرة في عملية اتخاذ القرار، أو حتى بالوصول إلى من لديهم سلطة اتخاذ القرار والتأثير عليهم. ويشمل التمكين إعطاء الناس القدرة على التعبير عن هويتهم الثقافية المتطورة وعن آمالهم وتطلعاتهم. وتفصح فكرة التمكين عن نفسها على كل مستويات التفاعل الاجتماعي. فنجدها في إعطاء الصوت للمحرومين من التصويت، وفي السماح للمستضعفين والمهمشين بحيازة الأدوات التي يحتاجون إليها لتقرير مصيرهم. كما نجدها في إقامة مؤسسات جديدة تضمن السيطرة على من يمارسون السلطة ديمقراطياً.

يقول الأستاذ يونس رئيس بنك جرامين ببنجلاديش: لو أوجد المجتمع مناخاً يسمح للفرد بتطوير قدراته، فإن الحد من الفقر يصبح ممكناً. ومناخ كهذا قد يبدو مستحيلاً بالنسبة للمعدمين. ولا يزال هناك ما يقرب من مليار من البشر في العالم يعيشون في فقر مطلق على هامش المجتمع، مع أنهم قد يكونوا أغلبية السكان في دولة من الدول. وقد يضطروا إلى القناعة بما لديهم من ممارسات ثقافية، وهو ما يرسخ الفُرقة والانقسام. وقد يعانون الإحباط والمهانة المرتبطين بالصور السلبية عن الذات والمجتمع وما يترتب على ذلك من مشكلات. ويصدق ذلك بصفة خاصة على الشباب حيث تختلف قيمهم عن المعتقدات التقليدية وتدفعهم ظروفهم ومواردهم نحو الهامش وتمنعهم من المشاركة الاجتماعية الفعالة.

لذا فإن الجهود الرامية إلى القضاء على الفقر يجب أن تشمل البعد الثقافي. وليس هذا لصالح الفقراء فقط، بل لأنه بدون هذه الجهود يصاب المجتمع كله بالفقر، بل إن الباب بدونها يظل مفتوحاً أمام تيارات تركز على القيم السلبية.

مثل هذا الإطار لا يمكن أن ينشأ إلا عن واقع الديمقراطية نفسها. ففي العديد من الدول التي تمر بتحول من الشمولية إلى الحكم الانتخابي نجد أن الكفاح ضد الشمولية لا ينتهي بإجراء أول انتخابات قومية. فالكفاح لتوسيع رقعة حقوق المواطنة ولمشاركة المواطنين، لا تتوقف عند الإصلاحات الدستورية، فضلاً عن التصريحات الرسمية. أما المؤسسات الشعبية المسئولة عن ضمان الحقوق فتتفاوت بشدة في درجة نشاطها. وكما قال أحد السياسيين البرازيليين من الطراز القديم «أي شيء لأصدقائي، أما غيرهم فهناك القانون». وهكذا فالتحول إلى الديمقراطية يشمل إزالة الأنماط المعادية للديمقراطية، من ممارسة السلطة وتحويل المؤسسات إلى هيئات خاصة بالمجتمع المدني. والشعب بدوره يجب أن يعتنق المبادئ والممارسات التي تلائم مفهوم الديمقراطية، وينبغي أن يتعلم التصرف في إطار نظام المؤسسات القائم بعد تجديده. ويكمن تحدي التحول الديمقراطي في القدرة على ربط التحولات المؤسساتية الرسمية بتوسيع الممارسة الديمقراطية ودعم ثقافة المواطنة.

ومن منظور اجتماعي من المفيد أن نصوغ مفهوم حقوق المواطنة في ضوء تفاوت درجات نيل الحقوق السياسية والمدنية الأساسية. وهذا التفاوت في نيل الحقوق غالباً ما يكون له أساس ثقافي، ففي معظم المجتمعات نجد أن بعض الفئات (عرقية أو دينية أو من أحد الجنسين)، لها حقوق أكثر أو ضمانات أكبر من غيرها. وحتى في الدول الديمقراطية شكلياً، تظل الآليات السياسية الشمولية حية في ثوب من السياسة الحديثة. ولكن على الرغم مما يقال عن الديمقراطية الشكلية فإن بعضاً مما يسمى شكليات الديمقراطية الشكلية، يهم أضعف أفراد المجتمع إلى أقصى درجة. فبدءاً من حرية عقد الاجتماعات وتشكيل التنظيمات ومروراً بالحق غير المشروط في التصويت، وضمان سرية صناديق الاقتراع، والحق الجماعي في الوصول إلى المعلومات السياسية، تعتبر هذه الحقوق السياسية الشكلية خطوات حيوية على طريق تمكين الضعفاء سياسياً. وهي وسائل ضرورية لمصالحهم ولقدرتهم على اختيار ممثليهم وقادتهم.

ونوعية الحكم الديمقراطي تتوقف على جانبين: فعلى أحد الجانبين هناك طبيعة مؤسسات الدولة وكفاءة مسؤولي الدولة؛ وعلى الجانب الآخر هناك طبيعة المجتمع المدني وقدرته على السيطرة على جهاز الدولة، فكلاهما لابد من تطويره وتغذيته ودعمه. وقد وجد ألبرت هيرشمان أن«تجارب جماعات التنمية الاجتماعية بأمريكا الجنوبية تجمع بينها سمة مشتركة؛ فحين نظرنا في تواريخ حياة الأطراف المعنية اكتشفنا أن معظمهم شاركوا من قبل في تجارب أخرى من العمل الجماعي ولم يحققوا أهدافهم بصورة عامة، بسبب القمع السياسي غالباً. إلا أن هؤلاء الأبطال لم يفقدوا تطلعهم إلى التغيير الاجتماعي ولا حماسهم للعمل الجماعي. فتنشط هذه «الطاقة الاجتماعية» من جديد ولكنها قد تتخذ شكلاً شديد الاختلاف».

لا يكفي أن نقدم للفقراء مساعدات عينية، بل يجب تمكينهم لكي يغيروا نظرتهم لأنفسهم وكأنهم عاجزين، ولا حاجة لهم في عالم لا يرحم. وتعتبر مسألة التمكين حيوية بالنسبة لكل من الثقافة والتنمية. فهي تحدد من لديه وسيلة يفرض بها على الأمة أو المجتمع عناصر الثقافة والتنمية من وجهة نظره، وتحدد الإجراءات العملية الممكن اتخاذها باسم الثقافة والتنمية. وكلما زاد النظام شمولية زاد تركيز السلطة في يد النخبة الحاكمة، وازداد استغلال الثقافة والتنمية لخدمة مصالح ضيقة. وتعرّف الثقافة بأنها «أحدث وسائل دعم الأمن واستمرار الحياة». والثقافة بهذا المفهوم دينامية ورحبة والتركيز فيها على الخصائص المرنة لا المعقدة. ولكن حين تستغل لخدمة مصالح ضيقة، فإنها تتحول إلى الجمود والصرامة، وقد تتحول «الثقافة القومية» إلى مزيج غريب من المصادفات التاريخية المنتقاة، والقيم الاجتماعية الشائهة التي تهدف لتبرير تصرفات القابضين على السلطة. وفي الوقت نفسه فالتنمية قد تؤخذ بمعنى النمو الاقتصادي وحده. وتصدر الإحصاءات تباعاً لإثبات نجاح الإجراءات الرسمية.

إن كثرة من دول العالم الثالث التي تسعى حالياً إلى تحقيق تنمية جوهرية، هي مجتمعات متعددة الأعراق تهيمن عليها طائفة عرقية وعدد من الطوائف الأصغر، وهي أقليات دينية أو أجنبية أو عرقية. ولما كان الفقر لم يعد يمكن تعريفه من حيث الاحتياجات الاقتصادية الأساسية، فإن «الأقلية» لم يعد يمكن تعريفها من حيث العدد فقط، فهي مسألة تمكين كما هو الحال في الفقر. فتوفير الاحتياجات الأساسية لا يكفي لجعل الأقليات تشعر بأنها جزء حقيقي من كيان قومي أكبر. لذا فلا بد لها من الثقة في أن لها هي أيضاً دوراً نشطاً في تقرير مصير الدولة التي تطالبهم بالولاء لها. والفقر يهين المجتمع كله ويهدد استقراره، في حين أن الصراع العرقي والأقلية الساخطة من أكبر المخاطر التي تهدد السلام الداخلي والإقليمي.

والديمقراطية باعتبارها نهجاً سياسياً يهدف إلى تمكين الناس، تعد ضرورية إذا أريد تحقيق تنمية بشرية حقيقية. والتنمية الحقيقية للبشر تشمل ما هو أكثر من النمو الاقتصادي، فلا بد أن يكون هناك شعور بالتمكين، وهو ما يضمن أن تظل القيم الإنسانية والثقافية هي الأسمى في عالم تعد فيه القيادة السياسية مرادفاً للطغيان وحكم النخبة الصغيرة. ومشاركة الناس في التحول الاجتماعي والسياسي، هي القضية المحورية في عصرنا، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال إقامة مجتمع يضع البشر فوق السلطة، والحرية فوق السيطرة. وفي هذا النموذج، فالتنمية تتطلب الديمقراطية والتمكين الحقيقي للناس، وحين يتحقق ذلك فإن الثقافة والتنمية تتحالفان بصورة طبيعية لإيجاد مناخ يقدر قيمة كل فرد، ويمكن إدراك كل الإمكانات البشرية فيه.

آونج سان سووكيي

والحقيقة أن المبادرات التي يتخذها الناس للبقاء في مناخ غير موات، هي في الغالب ردود أفعال لإخفاقات الماضي، وهناك العديد من الأمثلة على الجهود الناجحة للطوائف الدينية والجمعيات الأهلية ودعاة الإصلاح في النظم الشمولية، (وعلى فشلها أيضا) لدعم المشاركة والحشد الاجتماعي. ولا بد من إتاحة درجة من حرية تشكيل التنظيمات، لكي تتحالف الطوائف معاً وتشكل شبكات تنظيمية تشجع الحكومة النشطة والتنمية وثقافة مواطنة مسؤولة. ويعيدنا ذلك إلى الحالة والدرجة التي تسمح بها الحكومات للمواطنين بالتجمع لتشكيل تنظيمات مستقلة. وللعناصر الاجتماعية النشطة دور مزدوج في هذا الصدد؛ فهي أولاً: نظم جماعية تعبر عن انتماءات جماعية قديمة وجديدة ذات عناصر ثقافية ورمزية مهمة؛ ثانياً: أنهم يتحولون إلى وسطاء سياسيين يرفعون الاحتياجات والمطالب الشعبية للمستوى العام، ويربطونها بمؤسسات الدولة. والدور التعبيري في بناء الكيانات الجماعية والدور الذرائعي لتحديد الترتيبات المؤسساتية القائمة كلاهما حيوي لفعالية الديمقراطية. وبدلاً من تفسير عجز الأحزاب والمؤسسات الرسمية عن التعامل معها بوصفها نقطة ضعف في الديمقراطية ينبغي النظر إلى الحركات الاجتماعية والتنظيمات غير الحزبية وغير الحكومية باعتبارها وسيلة لضمان ديمقراطية دينامية، ديمقراطية تحمل في طياتها خطة لتوسيع حدودها.

نموذج ساميديجي بالنرويج

يقوم نظام الحكم الذاتي لشعب الساميديجي على إجراء انتخابات في ثلاث عشرة دائرة انتخابية في أنحاء البلاد. وكل من كان أحد والديه على الأقل من شعب الساميديجي ويتحدث لغته باعتبارها لغته الأولى له حق الإدلاء بصوته، وعليهم الإسراع بتسجيل أسمائهم كناخبين ويتم إدراجهم في جدول انتخابي. وهم ينتخبون ٩٣ نائباً للبرلمان الساميديجي الذي يسمى ساميتينج بالنرويجية. وهذه الهيئة مكلفة بحماية التراث الثقافي لشعب الساميديجي وتمويل فنونه وصناعاته الصغيرة. وتستشيره الحكومة المحلية والمركزية حول مشروعات التنمية التي يكون لها تأثير إيجابي أو سلبي على كل جوانب الثقافة الساميديجية.

إن القضايا السياسية الأساسية التي تربط بين الديمقراطية والثقافة، تشمل عمليات الوصول إلى السلطة، ويتطلب التمكين المشاركة في السلطة أو التأثير عليها، وهي عملية لها بُعد حكومي وبُعد اجتماعي. فعلى الجانب الحكومي، فالمسألة هي ما إذا كانت المؤسسات العامة تهدف إلى الخروج من تنوع مصالح المجتمع بمحصلة متوازنة. وعلى الجانب الاجتماعي فالتمكين يتطلب حق الجميع في الوصول للمعلومات وقنوات للتعبير والتمثيل. وليست هناك صيغة بعينها يمكن أن تؤدي إلى هذه النتائج في مجتمعات متباينة تاريخياً وثقافياً، إلا أن هناك توترات عديدة تشوب مؤسسات المجتمع التي تشكل التعبير عن حقوق المواطنة. ومن التوجهات المرجحة لمشكلة التمثيل والثقة في مواجهة الدولة المركزية الدفاع عن اللامركزية. وسواء كان الهدف سياسياً أو إدارياً أو كلاهما معاً، فهو خفض السلطة من مستويات أعلى لمستويات أدنى من الحكم النيابي. وعلى نقيض نظم التمثيل النسبي أو الحكم الذاتي الثقافي أو العرقي فالمبدأ التنظيمي للامركزية هو مبدأ إقليمي في العادة. فمن حيث المبدأ كلما اقتربت القرارات الحكومية من المواطنين زادت قدرة المواطنين على التأثير على تصرفات الحكومة. أما من حيث الواقع العملي، فالحكومات المحلية تتفاوت فيما بينها لدرجة كبيرة في مجلى استجابتها للمواطنين الذين تمثلهم ظاهرياً. كما أن كلا من المؤسسات العامة والمجتمعات المدنية تتفاوت من دولة لأخرى، وبالتالي فإن نتائج اللامركزية تتفاوت أيضاً وبنفس الدرجة. وفي داخل المجتمع الواحد يمكن لأية خطة للامركزية أن تدعم الحكم الاقتصادي الفعال في بعض المناطق في حين تدعم النخب الشمولية المحلية بمناطق أخرى. كما يمكن للامركزية أن تزيد من حالة عدم المساواة بين الأقاليم، وتبرز الحاجة لموارد الحكومات المركزية لتصحيح هذه التوجهات. فإن أبدى المرء اهتماماً بمصير الزنوج بولاية المسيسيبي، فإنه لا يرحّل السلطة إلى الولاية، بل يصر على التشريع المركزي ويعتمد على المحكمة العليا في تنفيذه بالإضافة إلى تمكين الزنوج. وكانت النظم الديمقراطية الأساسية بباكستان في الستينيات محاولات لنزع مركزية السلطة وتوزيعها على القرى، إلا أنها زادت من سلطة كبار الملاك المحليين ومن ضعف الفقراء، ولا يزال للسلطات المركزية دور حيوي في الدفاع عن الحقوق الديمقراطية الأساسية، والسماح للمواطنين بالدفاع عن حقوقهم في المناطق التي تفتقر للحكم النيابي. ومن التوجهات الإيجابية نحو إضفاء الصبغة الديمقراطية على الحكم المحلي، ما يتم من خلال إستراتيجية للضغط من أعلى ومن أدنى على السواء لإجراء الإصلاح.

وهناك توجه جديد ناشئ لحل مشكلة الاستقلال الثقافي للشعوب المحلية في دول اسكندنافيا، ففي كل من دولها الثلاث التي يعيش بها شعب الساميديجي (فنلنده والنرويج والسويد)، تم تكوين هيئة نيابية منتخبة على أساس المعايير اللغوية. وهي هيئات استشارية في المقام الأول، إلا أنها تتمتع ببعض السلطات في تمويل الأنشطة الثقافية.








تتمّة لمقدمة ص.3

تتمّة لمقدمة ص.3

وبنظرة هي أيضاً وحيدة البعد ووحيدة الجانب.

"... فنحن طرف يعيش سياقاته وشروطه الخاصة التي تفرض نظرة أكثر تركيباً في تحديد الحاضر النوعي للزمن العربي – يقول جابر عصفور – نظرة تنطلق من واقع اللحظة التاريخية التي نعيشها، والتي تولّد شروطها المائزة في الزمن الذي هو زمننا وزمن غيرنا في الوقت نفسه، وليس زمننا وحدنا أو زمن غيرنا وحدهم بحال من الأحوال. ويعني ذلك أننا نعيش زمن (الما قبل) و(الما بعد)، لأننا نعيش زمنا للتحوّل... وتقبّل طرف واحد فحسب من ثنائية (ما بعد) و(ما قبل) تبسيط معرفي وتاريخي لموقف أكثر تعقيداً من أن يُختَزل في أسر منطق أحادي البعد، على طريقة: إما هذا أو ذاك!".

وهكذا، فإن الركون إلى أوهام الرغبة، مثلاً، دون رؤية موضوعية إلى الواقع وممكناته الفعلية، هو نفسه عند أحاديي البعد وأحاديي الجانب، في الجانبين: الأصولي، والمابعد حداثي!..

من هنا نرى أن نظرة د. جابر للمسار الضروري لتجاوز التخلّف إلى التقدم، هي – إذن – نظرة تاريخية ومادية وموضوعية معاً، ترى إلى الممكنات الواقعية الدافعة، في حركتها التاريخية، وإلى أوضاع القوى الاجتماعية ووعيها، التي بامكانها ممارسة الفعل، وإلى بنية الفكر المتصارع في الساحة العربية بين مختلف الاتجاهات المعرقلة، بدورها، للتقدم أو المساعدة للتحرك في اتجاهه.

إنه النظر الشمولي، الجدلي، كما في النقد الأدبي عنده، كذلك في النقد الاجتماعي الفكري السياسي – فلا بد، هنا، إذاً، من رؤية قضايا المستقبل، والتصورات بشأنه، من جوانبها المتعدّدة، ومواصفاتها المتعدّدة: ذلك ان الانحياز إلى أفكار ما بعد الحداثة هو شيء مفهوم وضروري ولا بد منه، بالنسبة لمختلف قوى التقدم والتغيير، ولكن الواقع الهيمني، الذي صار يشكّل جزءاً أساسياً من زمن ما بعد الحداثة: (أساطيل تهديد – احتلال بلدان وقمع شعوب – سيطرة على الثروات – استغلال المنجزات العلمية بهدف الهيمنة الاقتصادية، إلخ...) هذه الجوانب الهيمنيّة لزمن ما بعد الحداثة، هي شيء آخر، مختلف... وكابح للتقدم الفعلي، العلمي والاجتماعي والانساني، للبلدان الضعيفة التطور، وتالياً للبشرية جمعاء... ولكن، طبعاً وبالتأكيد، لا بدّ لنا، نحن شعوب هذا العالم الثالث، أن نتفاعل مع مختلف الانجازات الفكرية والابداعية والعلمية الانسانية لزمن ما بعد الحداثة، كما للمنجزات العلمية المعرفية الانسانية التي تحققها الجوانب غير الهيمنية للعولمة.. أما ذلك التطوير الجنوني الشرس للقدرات العسكرية والتدميرية، وانفلات السيطرة الامبراطورية لنزعة المركزية الأميركية، والتحكّم بالعالم، باسم زمن ما بعد الحداثة، فهو – في مضمونه العميق وأغراضه الفعلية – رجوعٌ ماضوي، مدجّج، إلى عصر بدايات الاستعمار، بأشكال ومغلّفات جديدة، مبهرة، وباستغلال المنجزات التقنية لعصر ما بعد الحداثة، بحيث تنقلب مفاعيل هذه المنجزات إلى نقيضها في فعل الهيمنة والسيطرة، بما يعيد البلدان المتخلّفة إلى الوراء، أو تجميدها في مواقع التخلّف، باستخدام أساليب تعود إلى عصر مضى: (الاحتلال التدميري للعراق، مثلاً – احتلال أفغانستان، باسم محاربة الإرهاب الذي يتزايد فعلاً بفضل الأساليب القمعية التي تمارسها القوات العسكرية الأميركية وقيادات الدول التابعة لها – حروب اسرائيل المتتابعة على لبنان – والمذابح التي تستعيد بها إسرائيل أساليب النازية ضد الشعب الفلسطيني، إلخ...).

فإن السيطرة المطلقة للقطب الواحد، حسب قول د. جابر: "لم يعد يوازيه في أحادية قطبه سوى صعود (العولمة) التي انطوت على نزعة توحيد قسرية موازية. وهي نزعة وحشية سعت إلى إخفاء براثنها وتغطية مطامعها تحت شعارات برّاقة عن قيم حضارية جديدة"!

على أن هذا كله لا يُبعدنا عن التأكيد، بصدد المنجزات المعرفية والتقنية لزمان ما بعد الحداثة، والعولمة تحديداً: ان المهم، في هذا الصدد، ليس مجرّد التلقّي، السلبي، لما يصلنا من أجهزة المعلوماتية والاتصالات، بل الأهم باستمرار: معرفة التفاعل معها، معرفة الأخذ منها، ومعرفة الضخ عبرها. أي: استخدامها إبداعياً، ساء عبر إدخال تراثنا الثقافي القومي، ونتاجنا الفكري والابداعي الحديث، إلى شبكات "الانترنيت" واسطوانات و"سيديّات" الكمبيوتر... وكذلك استخدام هذه الأجهزة معرفياً في اتجاه تطورنا الثقافي الفكري العلمي المتعدّد الأنواع والأغراض والمجالات، واتصالنا وتفاعلنا، بكل جديد في ا لنتاج الثقافي الفكري العلمي والفنّي في مختلف أنحاء العالم.

× × ×

– يقف د. جابر طويلاً أمام تقرير مهم أصدرته اليونسكو بمثابة كتاب عن راهن العالم ومستقبله بعنوان "التنوّع الخلّاق" منوّهاً بسعة أفق هذا التقرير في رؤيته لحركة العالم من الراهن إلى المستقبل. واللافت هنا أن د. جابر يشير إلى بعض ما يتضمّنه التقرير من مثاليات ورؤى وردية، ويحرص أن لا يذهب كثيراً في هذا التفاؤل المثالي، بل هو يسلّط الضوء دائماً على القوى الهيمنية النقيض، التي تعمل لوضع أفكار التعدّد والتنوّع تحت جناحيها وسيطرتها، وتعمد – باسم "التوجّه الإنساني العولمي العام" إلى قولبة هذا التوجّه الانساني نفسه لصالح هيمنتها، ضمن الاطار العام لنزعة المركزية الأميركية – الأوروبية، وممارساتها!... على أن تيارات التأكيد على التنوّع الثقافي الإنساني والتعدّدات الوطنية ضمن الوحدة الكونية الأشمل، متواجدة وتصير فاعلة ومتصاعدة ليس فقط في بلدان العالم الثالث، بل في بلدان أوروبا وأميركا نفسها.

– ويناقش د. جابر طروحات كتابي: "نهاية التاريخ" لفوكوياما و"صدام الحضارات" لهنتنغتون، مناقشة علمية مستقبلية وواقعية راهنة، ويبرهن في مناقشاته هذه على تحيّز هذين الكتابين ليس فقط للنظام الرأسمالي، بل لنظام السيطرة الهيمنية، ويتحيّزان ضد الشعوب الأخرى، العالم ثالثيّة خصوصاً، وحتى ضد القوى الشعبية والديمقراطية في البلدان الرأسمالية الأساسية الكبرى نفسها، من حيث ان المضمون الأساسي للكتابين هذين هو مضمون طبقي، هيمني، يعطي للقوى المتحكّمة بثروات العالم شرعية ممارساتها الهيمنيّة، بما تحمله هذه الممارسات من معاداة فعلية للديمقراطية في التعامل مع الدول والجماعات والأفراد، وتجاوزات على حقوق الإنسان وشرعتها.

– وإذ يؤكد د. جابر على ضرورة الحوار بين الحضارات، فهو يسلّط الضوء، في المقابل، على عوائق هذا الحوار، مؤكداً أن أهم هذه العوائق تتجلى وتنتج عن ممارسات الدول الغنيّة التي من طبيعتها البنيوية – كدول غنية – النزوع إلى السيطرة ونهب ثروات البلدان الأخرى، وفرض الرأي النقيض للحوار داخل هذا الحوار، والترويج لأفكار "صدام الحضارات" التي تبرر الحروب بين الشعوب والأديان والمذاهب والدول!!

على أن د. جابر يعلّق أهمية أساسية على عناصر الإبداع الذاتي للدول المتخلّفة ولقواها المفكرة والفاعلة، ممّا يستدعي تغييرات أساسية في الأنظمة والقوانين بما يضمن حرية الفكر والخلق الابداعي، وبما يتطلّب العمل على توطيد التضامن بين مجموعات هذه الدول ليصير لها قوة حضور فاعل في الساحة الدولية.. "وهذا شرط لا يتحقّق – كما يقول د. جابر – إلا مع وجود دولة مدنية حديثة بكل معنى الكلمة. أقصد: دولة تؤمن بالعلم سبيلاً إلى التطور، والحرية طريقاً إلى الابتكار، والتسامح أساساً للتفاعل البنّاء بين الطوائف، والعدل الاجتماعي مبدأً في العلاقة بين الطبقات، والديمقراطية وسيلة مثلى في الحكم، والفصل بين السلطات ضماناً لسيادة القانون والدستور"... أي: ان هذا الأفق المستقبلي يتطلّب إحداث تغييرات شاملة في الأنظمة السياسية الاجتماعية، وفي الممارسات الديمقراطية ضمن هذه الدول. وبلوغ هذا الأفق يشترط تصاعداً متدرّجاً في الحركة النضالية والاصلاحية للقوى التغييرية في كل من هذه البلدان، أي: "بما يشكل – حسب قول د. جابر – قوى ضغط فاعلة في مواجهة آثام الطرف الأقوى: هيمنة نزعته المركزية ثقافياً، وشرور استغلاله اقتصادياً، وكوارث جرائمه عسكرياً، وممارساته التسلّطية سياسياً".

فهل تُسهم مقولة "حوار الحضارات" في هذا المسار المستقبلي، التغييري؟

لعلّي لا أميل كثيراً – في هذا السياق – إلى كل من هذين التعبيرين: "صدام الحضارات" و"حوار الحضارات"... وقد أرى: ان أنواع الثقافات الانسانية، تتفاعل، يثري بعضها بعضاً (وأحياناً يحدث العكس عندما يُراد سيطرة ثقافة ما على الثقافات الأخرى..).. ولكن الاتجاه الغالب، والفاعل، على مدى العصور، هو للتفاعل، للتأثير المتبادل بين المنجزات الابداعية للأقوام والشعوب، وإلا فماذا يعني: حضور الثقافة اليونانية القديمة، من فلسفة ومسرح وشعر وملاحم، في مختلف ثقافات العالم؟... وماذا يعني حضور الفنون الفرعونية وخاصة فنون النحت والرسم والهندسة الراقية وأنواع البناء في ثقافات العالم وفي مجالات الدرس الدائم والتفتيش ومحاولات كشف الأسرار حتى يومنا هذا؟... وماذا يعني الحضور الفاعل للثقافة العربية القديمة لعصور الازدهار الفلسفي الفكري والعقلاني والشعري في ثقافات العالم وبدايات النهوض الحضاري الحديث؟... مختلف هذه الثقافات في مختلف عصورها، القديمة والحديثة، تجري في سياق حركة تفاعل كوني وتمازج وصيرورة في إطار ثقافة إنسانية عامة تتميّز بالتعدّد والتنوّع وبالوحدة الشمولية معاً.

الواقع ان مقولة "صدام الحضارات" – التي رُوّج لها بعد أن صار العالم وحيد القطبية – إنما تشكّل تغطية "ثقافية" وأحياناً "تفلسفيّة" لواقع تصادمات أو اختلافات سياسية اقتصادية. فـ"الصدام" لم يكن أبداً بين الحضارات بالذات، ولا في أي زمن الأزمان، بل ان الصدام هو، بالأساس وفي العمق، بين مصالح الدول – وبالأصح: بين مصالح الفئات السائدة في هذه الدول – التي تتخذ لنفسها، غالباً، أقنعة الصراع الديني أو الايديولوجي أو... الحضاري! فالصراع في زماننا الراهن، مثلاً، ليس أبداً بين مسيحية وإسلامية ويهودية كما يصوّرون، ويروّجون، بل بين دول الأنظمة الاقتصادية الاجتماعية السياسية الهيمنية، وشعوب البلدان المتخلفة، بهدف السيطرة على الثروات، والمواقع الاستراتيجية للبلدان الضعيفة التي لا تزال في إطار التخلّف، حيث تؤدي سيطرة القوى الهيمنية عليها، إلى إبقائها في حالة التخلّف والتبعية... على أن القوى الاجتماعية السياسية التي تقاوم الهيمنة والسيطرة والقهر، متواجدة وتتزايد هنا وهناك، في العالم الثالث، والثاني، وحتى داخل العالم الأول، المسيطر!.. وهذه القوى تسعى إلى تأكيد استغلال الشعوب، وتأكيد التضامن والتعاون والتفاعل بين هذه الشعوب، وإجراء حوارات حقيقية وملموسة بين المكوّنات الاجتماعية السياسية الثقافية لشعوب مختلف البلدان. ولن تتحقق فاعلية هذه الحوارات، ويتّضح جدواها، ".. إلا بشرطين، أولهما – كما يقول د. جابر – تخلّي الدول الكبرى – وخاصة الولايات المتحدة – عن نزعات الهيمنة. وثانيهما: استعداد الدول الصغرى لمواجهة واقعها... والشجاعة مطلوبة في كلا الشرطين"... على أن مسارات هذا الأفق التاريخي ليست قصيرة، وهي صعبة جداً ومعقّدة وتحتاج إلى جهود كبرى وإلى تآزر مختلف قوى التغيير، هنا وهناك.

"حوار الحضارات"؟... بينٍ مَن ومَن؟... بالطبع ليس بين "كل" هذه الحضارة، و"كل" تلك الحضارة، مثلاً!... بل بين تيارات وقوى متشابهة أو متقاربة على الصعد الثقافية الفكرية السياسية والاقتصادية بين شعوب عالمنا المعاصر.

ولعلّ هذا الكتاب، والعديد من النشاطات الثقافية لمنظمة اليونسكو، ونشاطات مختلف التجمّعات والاتحادات الثقافية، والمؤتمرات ذات الطابع الوطني والقومي والعالمي، هي من العناصر الفاعلة في هذا المسار المستقبلي، الطويل المدى.

محمد دكروب